# ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 93 ABRIL-JUNIO 1950 VOL. 24

# SUMARIO

Págs.


LEAL, JUAN, *El sentido soteriológico del cordero de Dios en la exégesis católica* (Io 1, 29. 36) ..... 147

ROIG GIRONELLA, JUAN, *El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas* ..... 183

*NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS*

HORNEDO, RAFAEL M.ª DE, *La teología zumeliana de Tirso de Molina* ..... 217

ALDAMA, J. A. DE, *Una nueva tentativa sobre el autor del "Quicumque"* ... 237

ZALBA, MARCELINO, *La Comunión en el Viernes Santo* ..... 241

*BIBLIOGRAFIA*

I. LIBROS: Thils, Gustave, *Théologie des réalités terrestres.* I. *Préludes.* II. *Théologie de l'histoire.*—Taymans d'Eypernon, Fr., *La Trinité dans sa vivante image.*—Ceuppens, F., *De Mariologia biblica.* Mors, I., *De Gratia. De Virtutibus infusis,* ed. 2.ª—Dander, F., *De Novissimis.*—Daffara, M., *De Peccato Originali et de Verbo Incarnato.*—Bainvel, J.-V., *El Inmaculado Corazón de María.*—*Ancient christian Writers,* 1. [Padres Apostólicos] 2. Arnobius of Sicca, *The case against the pagans,* trad. y notas.—Vilariño, R., *Puntos de Catecismo,* ed. 9.ª—*Etudes de Critique et d'histoire religieuses.*—Gomá, Card., *El Nuevo Salterio del Breviario Romano,* 2.ª ed.—Páramo, S. del, *Los Salmos,* trad. del original hebreo y anot.—May, Eric, *Ecce Agnus Dei! A Philological and Exegetical Approach to John I,* 29. 36.—Bover, J. M.ª, *Nuevo Testamento,* vers. del griego con notas.—Fernández, A., *Florilegio bíblico,* t. 1 y 2.—Fernández, A., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.*—Mosquero, M., *Homilías comentadas y predicadas.*—*Le signe sacré de la miséricorde.*—Joyce, G. H., *Christian marriage. An historical and doctrinal study,* 2.ª ed. Tonquedec, J. de, *¿Acción diabólica o enfermedad?*—Croegaert, A., *Les Rites et Prières du S. Sacrifice de la Messe.*—*Caeremoniale Episc. Martyrologium Roman.*—Gubianas, A. M.ª, *Misal cotidiano de los fieles,* 7.ª ed.—Naval, Fr., *Curso breve de Arqueología,* etc.—Cilleruelo, L., *El Monacato de San Agustín y su Regla.*—Alfonso, P., *Disciplina clericalis.*—Recio, B., *Com. relación de la cristiandad de Quito.*—Pastells-Mateos, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Paraguay,* t. 8.º, 2.ª parte.—Llull, R., *Obras Literarias. Místicos Franciscanos españoles,* 3 t., ed. de BAC.—Rodríguez Pantoja, M., *San Francisco Solano,* etc.—Ubillos, G., *Los Ejercicios de S. Ignacio para ocho días,* 3.ª ed.—Dohet, P., *El cristiano ante la Providencia,* trad.—Azaola, J. M. de, *La depreciación del hombre.*—Willmann, O., *Teoría de la formación humana,* 2 t. Trad. del alemán.—Pacios López, A., *Filosofía de la educación.*—Fernández Conde, M., *España y los Seminarios tridentinos.*—Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto,* trad.—Gracia, V., *Lengua latina. Método analítico-comparativo,* 4.ª ed.—Willam, F. M., *Der Rosenkranz und das Menschenleben.*—Allison Peers, E., *Madre del Carmelo,* trad.—Camón Aznar, J., *La Pasión de Cristo en el arte español.*—Prohaszka, *Recuerdos de adolescente* ..... 247

II. REVISTAS: Dogmática, Doctrina de teólogos, Sagrada Escritura, Historia Eclesiástica ..... 275

*CRONICA*

Congreso asuncionista de Le Puy-en Velay.—Conferencias Marianas de Amberes.—Semana Mariológica de La Habana.—Asamblea de Profesores de Teología moral de la Alta Italia.—La Facultad de Teología en la Universidad Católica de San Pablo, del Brasil.—Notas bibliográficas.—Necrología ..... 280

*LIBROS RECIBIDOS* ..... 286



REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1950 SON:

| | |
|---|---|
| España y naciones del convenio postal ..... | 51 ptas. |
| Los demás países ..... | 72 — |
| Número suelto ..... | 16 — |
| Número atrasado ..... | 19 — |

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—MADRID.

# El sentido soteriológico del cordero de Dios en la exégesis católica (Io 1, 29.36)

*Introducción histórica*

El contenido teológico del "Cordero de Dios que quita los pecados del mundo", divide hoy a los exegetas católicos. Unos sostienen que solamente se habla en él de inocencia y santidad y otros que se anuncia también la muerte redentora del Mesías. La diferencia sustancial consiste en admitir o excluir el sentido victimal de la metáfora.

Negó resueltamente el sentido victimal el *P. M. J. Lagrange* desde el año 1925, fecha de la primera edición de su comentario al IV Evangelio, y luego más tarde en posteriores ediciones y en el Evangelio de N. S. Jesucristo [1].

Le siguió el año 1931 *Fritz Tillmann,* que en la primera edición de 1914 había admitido el sentido victimal [2].

Posteriormente hemos encontrado a *Lusseau-Collomb* [3], *F. Prat* [4], *Cristiani* [5], *Braun* [6], *A. Charue* [7], *F. Ceuppens* [8], *Nacar-Colunga* [9], *Guillermo Dorado* [10].

---

1 *Evangile selon St. Jean,* París, 1925-1927.—*L'Evangile de Jésus-Christ,* París, 1929.

2 *Das Johannesevangelium,* Berlín, 1914, p. 52-55 trata seriamente la cuestión y está decididamente por el sentido victimal, que relaciona con Is 53. En cambio en la edición de Bonn, 1931, está por la exclusión del sentido victimal.

3 LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'Etudes bibliques,* t. IV, París, 1932, p. 357.

4 *Jésus-Christ,* I, París, (1933) 2.ª, 1947, p. 174.

5 *Jésus-Christ,* 2 vol. Lyon, 1934. Versión españ. Bilbao, 1944, p. 116.

6 *Evangile selon St. Jean,* París, 1935. Sin embargo, en la 2.ª edición, París, 1946, p. 323, retira esta sentencia y sigue abiertamente la explicación victimal, como él mismo dice también en un artículo posterior: *Le Baptême d'après le IV Evangile;* Rev. Thomiste 48 (1948) 349 not. 1. En este mismo artículo (p. 349-369) distingue dos etapas en la

Paralela a esta línea negativa ha corrido la de los defensores del sentido victimal con el *P. Luis G. da Fonsaca* en la recensión que hizo el 1926 del Comentario del P. Lagrange [11], *F. X. Porporato* [12], *F. Sole* [13], *P. Federkiewiez* [14], *I. Vosté* [15], *J. Renié* [16], *P. Joüon* [17], *G. Ricciotti* [18], *E. Levesque* [18 bis], *A. Torres* [19], *J. Volkaer* [20], *M. Overney* [21], *Eric E. May* [22], *Daniel-Rops* [23], *J. Straubinger* [24], *J. Bover* [25], *A. Fernández* [26], *A. Médebielle* [27], *L. Pirot* [28], *S. Lyonnet* [29] y *P. Sträter* [29 bis].

---

predicación del Bautista. En la primera, hasta el bautismo de Jesús, habla del Mesías como Rey glorioso y como Juez. En la segunda etapa, desde el bautismo de Jesús en adelante, habla del Mesías Redentor y Víctima. Estos dos aspectos diversos estaban en la profecía de Isaías y Juan los ha fusionado con especial luz del cielo.

7 *Epitres catholiques*, XII, París, 1938, p. 537.

8 *Theologia Biblica*, vol. III *De Incarnatione ac Redemptione*, Romae, 1939, p. 12-14.

9 *Sagrada Biblia*, Madrid, (1944) 2.ª, 1947, p. 1371.

10 *Praelectiones Biblicae N. T.*, vol. I, Taurini, 1947, n. 287, p. 416-17. El P. Simón en su primera edic. no había tocado este punto. El P. Prados había seguido la sentencia tradicional del cordero-víctima. Cf. ed. 1930, p. 238.

11 *Biblica* 7 (1926) 220-222. Se detiene en probar que el sentido victimal no entró en la exégesis católica por los Protestantes, como afirma el P. Lagrange.

12 *Ecce Agnus Dei*, Jn. 1, 29: VerDom 10 (1930) 329-337.

13 *Gesú Agnello di Dio*: Scuola Cattolica 3 (1932) 359-360.

14 *Ecce Agnus Dei*, Jn. 1, 29, 36: VerDom 12 (1932) 41-47; 83-88; 117-120; 156-160; 168-171.

15 *De passione et morte Iesu Christi*, Romae, 1937, p. 293-4. Al final de su vida parece haber cambiado de sentencia. Cf. "Angelicum" 25 (1948) 53-54, juzgando la obra del P. May.

16 *Manuel d'Etudes Bibl.*, IV, París, 1938, p. 325.

17 *L'Agneau de Dieu*, Jn. 1, 29: "Nouv. Rev. Théolog." 67 (1940) 318-321.

18 *Vita di Gesú Cristo*, Milano-Roma, 1941, n. 278, p. 321.

18 bis *Abrégé chronologique de la Vie de N. S. Jésus-Christ*, París, 1941, p. 9. 121-122.

19 *Lecciones Sacras*, II, Cádiz, 1945, p. 132-139.

20 *Ecce Agnus Dei*: The Clergy Monthly 9 (1945) 103-109.

21 *Evangile selon St. Jean*, Fribourg, 1947.

22 *Ecce Agnus Dei. A philological and exegetical Approach to John*, 1, 29, 36, Washington, 1947.

23 *Jésus en son temps*, París, 1948, p. 102.

24 *El Nuevo Testamento*, Buenos Aires, 1948.

25 *Nuevo Testamento*, Madrid, 1948.

26 *Vida de Jesucristo*, Madrid, 1948, p. 117-121.

27 *Expiation*: DBS III, 202-209.

28 *Agneau pascal*: DBS I, 159.

29 *Biblica* 30 (1948) 115.

29 bis *Quomodo Maria Iesum ut victimam agnoverit*: VerDom 26 (1948) 47. Explica Io 1, 29, 36 en el sentido victimal y dice que el Bautista conoció probablemente este sentido de labios de la misma Virgen María.

Se puede decir con razón que hoy la exégesis católica no conviene en el sentido fundamental de este bello texto del IV Evangelio, que tantas veces repite la Iglesia en su Liturgia.

Pero de esta división se puede también decir lo que a otro propósito decía el Señor en su Evangelio: "Ab initio non fuit sic" (Mt 19,8).

Efectivamente, después del magnífico artículo de Federkiewiez el 1932, y sobre todo después de la tesis doctoral del Padre Capuchino Eric E. May, publicada el 1947, se debe dar como un hecho adquirido la unanimidad sustancial de la exégesis católica desde los primeros siglos de los Padres hasta el siglo XIX [30].

Nosotros hemos podido revisar los textos de los Padres y exegetas católicos que citan ambos autores y aun leer nuevas obras, y coincidimos enteramente con sus conclusiones, que podemos precisar todavía más en los siguientes asertos:

*Aserto I.*—Todos los Padres que explican este texto defienden o dan por supuesto el sentido victimal del Cordero de Dios. Nosotros hemos encontrado hasta 17, de los cuales algunos en varias obras hablan del Cordero de Dios como víctima. Damos a continuación sus nombres y en nota ponemos la obra y la referencia a la Patrología de Migne.

*Pseudo-Ignacio* [31], *Tertuliano* [32], *Orígenes* [33], *S. Cipriano* [34], *Eusebio de Cesárea* [35], *Firmico Materno* [36], *S. Atanasio* [37], *San Gregorio Nazianceno* [38], *S. Gregorio de Nisa* [39], *S. Ambrosio* [40], *San Juan Crisóstomo* [41], *S. Jerónimo* [42], *Teodoro de Mopsues-*

---

30 Véase PORPORATO: VerDom 10 (1930) p. 331; FEDERKIEWIEZ: VerDom 12 (1932) 41; MÉDEBIELLE: DBS III, 205-206; MAY, p. 20-39.

31 *Epist. ad Philipp.* 8, 3: MG 5, 929.

32 *Ad Jud IX*: ML 2, 663.

33 *Comment. in Jo. I*: MG 14, 86; VI. col. 290-1. *In Num. Homil.*, 24: MG 12, 756-758.

34 *Epist. ad Fortun. de exhort. ad marty.* VII: ML 4, 965-6; *Testimon.* II, 15: ML 4, 738-9.

35 *Demonstr. Evang.* I, 10, 37: MG 22, 87-89.

36 *De Error. prof. relig.* 28: ML 12, 1042.

37 *Serm. contr. omnes haer.*: MG 28, 503.

38 *Orat.* XXX: MG 36, 132.

39 *Orat. in Ch. Resurrect.*: MG 46, 611.

40 *Enarr. in psalm.* 39, 14: ML 14, 1113; 40, 1 col. 1119; 118, 3, 26; ML 15, 1298; 118, 5, 4; col. 1318; 118, 5, 4; col. 1388; 118, 12, 35; col. 1445; 118, 12, 47; col. 1449. *Exposit. in Luc.* II, 40: ML 15, 1648-9; V, 102; col. 1749; VI, 109; col. 1786; VII, 237; col. 1853; X, 103; col. 1922.

41 *Comment. in Mt. Hom.* 11, 12, 27, 36: MG 57, 197, 203, 345, 415-6. *Homil. in Jo. XVII* (al. XVI): MG 59, 108-9, 116. *Homil.* 38 *in* 1 *Cor.*: MG 61, 325, 335.

42 *Comment. in Is.* 53: ML 24, 527-8.

*tia*[43], *S. Agustín*[44], *S. Cirilo de Alejandría*[45], *Teodoreto*[46] y *Ammonio de Alejandría*[46 bis].

No existe ningún Padre que excluya el sentido victimal. Los 17 que nosotros citamos abiertamente lo suponen o defienden.

El sentido victimal, tal y como lo exponen los Padres, es completo, esto es, se extiende hasta la muerte del Señor y aun hasta la muerte en Cruz.

San Cipriano llama a Cristo "summus martyr". San Ambrosio dice que Cristo quita el pecado del mundo "per hostiam sui corporis" y que el Cordero de Dios es "mundi hostia".

Mencionan expresamente la cruz Firmico Materno, S. Ambrosio y S. Juan Crisóstomo. Algunos debían negar entonces que el Bautista hubiera podido conocer el misterio de la Cruz. San Juan Crisóstomo responde primero con este texto del Cordero de Dios y luego con el ejemplo de David e Isaías, que lo conocieron con muchos pormenores y a gran distancia.

San Ambrosio nos habla del fin de la muerte del Señor: quitar el pecado del mundo.

San Agustín habla en varias ocasiones de la sangre del Cordero, la cual mencionan la generalidad de los Padres citados.

Primero Orígenes y luego después S. Jerónimo distinguen lo que hay llaman los teólogos elemento material y formal de la redención, los dolores corporales del Señor y su voluntad amorosa de padecer.

San Gregorio Niseno encuentra el complemento del sacrificio del Cordero en la Sagrada Eucaristía. Y Orígenes primero y luego S. Gregorio Niseno, S. Agustín y Teodoreto nos hablarán también de Cristo víctima y sacerdote o pontífice. Víctima en su humanidad, dice Orígenes, sacerdote en su divinidad.

Los términos que usan los Padres no dejan la menor duda de su pensamiento en este texto: la sangre del Cordero, el Cordero víctima, sacrificio, hostia, su pasión y su muerte.

Eso mismo significan los textos del A. y del N. T. con que lo comparan o explican, en todos los cuales se habla también de inmolación y sacrificio.

---

43 *In Ev. Jo.*: MG 66, 734-5.

44 *In Jo. Tract.* IV, VII: ML 35, 1410, 1439. *De peccat. merito et remiss.* I, 23: ML 44, 128. *Contr. duas epist. Pelag.* IV, 4: ML 44, 614-5. *De Consens. Evang.* II, 4, 11: ML 34, 1076.

45 *In Jo. Evang.* II: MG 73, 191.

46 *Interpret. epist. ad Hebr.* 4, 14: MG 82, 707.

46 bis *Scholia in Io*: MG 85, 1494.

Todos los Padres antes citados, a excepción de S. Agustín, conmemoran el célebre pasaje de Isaías 53,4-10, donde se habla de los sufrimientos del Siervo de Yavé, el cual, en el silencio o entrega al sacrificio es comparado con el cordero que no bala.

Es también muy general en estos Padres el recuerdo del Cordero pascual, como tipo del sacrificio de Cristo. Orígenes, por ejemplo, dice expresamente que el Bautista entendió que el cordero pascual era figura y tipo del sacrificio de Cristo.

Además del canto IV del Poema del Siervo de Yavé y de los diversos textos referentes al cordero pascual, hacen alusión a Jeremías 11,19 Orígenes, S. Cipriano, S. Jerónimo, Firmico Materno y Eusebio. Este último dice que Jeremías habló aquí "inducta persona Christi".

Firmico Materno recuerda el sacrificio de Abraham (Gen 29,15).

Recurre a los salmos en que David anuncia la Pasión y Muerte del Mesías S. Juan Crisóstomo.

Del N. T. se citan también varios textos, Orígenes, S. Cipriano y Firmico Materno se refieren a la primera visión del Apocalipsis (5,6-10).

Encontramos también varios de S. Pablo. Orígenes compara el Cordero de Dios con el Siervo de que habla S. Pablo en el capítulo II de la carta a los Filipenses. Y dice que el hacerse siervo fué menos que hacerse cordero, pues esto equivalía a entregarse al sacrificio.

Eusebio, S. Jerónimo, S. Juan Crisóstomo y S. Cirilo de Alejandría recuerdan aquel hacerse pecado y maldición de que habla S. Pablo (Gal 3,13; 2 Cor 5,21). San Juan Crisóstomo menciona además la escritura de deuda que Cristo clavó en la cruz (Col 2,14.15).

San Jerónimo recuerda el texto de 1 Cor 5,7, donde Cristo es llamado el cordero pascual de los cristianos. San Agustín encuentra el contenido teológico del Cordero de Dios en Rom 5,8-12, donde se habla de la muerte de Cristo por todos nosotros, cuando todavía éramos pecadores y cómo su sangre es la que nos ha salvado.

Teodoreto hace un paralelo con Hebr 4,14.

Del Evangelio de S. Juan también leemos algunos textos.

Orígenes menciona Io 10,18, donde el Señor habla de la libertad con que entrega su vida.

San Juan Crisóstomo dice que Jesús profetizó su próxima inmolación, cuando dijo: Ego sanctifico me ipsum (Io 17,18), y explica la victoria de este cordero inmolado con Io 16,11, que trata de la derrota de Satanás.

Los Padres suponen claro y evidente el sentido victimal del Cordero de Dios y por eso no se detienen a probarlo.

Llegan hasta ver más clara la pasión y muerte del Señor en este texto de S. Juan que en las profecías del A. T.

San Cipriano no distingue entre las profecías mesiánicas del A. T. y el Cordero de Dios. Recorre los diversos pasajes en que se habla de Cristo como cordero inmolado y entre ellos pone sencillamente este nuestro de Io 1,29.

San Juan Crisóstomo responde a los que encontraban dificultad en la profecía de Isaías con el testimonio del Bautista: Si te parece duro el A. T., oye a Juan que profetiza ambas cosas: la muerte y su causa, cuando dice: Ecce Agnus Dei.

Las enfermedades y dolores que toma el Siervo de Yavé las entiende en sentido moral. Y confirma esta explicación con las palabras de Juan.

El P. Lagrange cita a S. Agustín y aun a S. Juan Crisóstomo como si explicaran el Cordero de Dios en el solo sentido de inocencia y santidad. Cualquiera puede leer los textos que nosotros citamos de ambos Santos Padres y confrontar por sí mismo el error lamentable de tan preclaro exegeta. Ya el artículo de Pedro Federkiewiez en el 1932 era decisivo, pero recientemente la tesis del P. May ha zanjado la cuestión para siempre. Ninguno que se precie de objetividad crítica histórica puede invocar los nombres de S. Agustín y S. Juan Crisóstomo para excluir el sentido victimal [47].

El P. Braun [48] menciona también a S. Jerónimo como defensor de la pura inocencia. No cita ningún texto en particular. Nosotros le remitimos al Comentario del libro de Isaías; allí podrá ver cómo expresamente sostiene el sentido victimal de Io 1,29. Una cosa es admitir el contenido de inocencia y otra excluir el victimal. Bastantes Padres encuentran simbolizadas en el Cordero las dos ideas, como después hemos de ver, pero la inocencia va en función del carácter victimal.

*Aserto II.*—Los autores medievales siguen la misma línea exegética que los Padres, de los cuales dependen claramente. En ninguno se encuentra la exclusión del sentido victimal y expresamente lo suponen o defienden hasta 21, que nosotros hemos consultado y cuyos nombres damos, por orden de antigüedad:

---

47 FEDERKIEWIEZ, art. c., p. 42; MAY, op. c., p. 60-63.

48 En la 1.ª edic. de S. Jn., pues en la 2.ª (1946) ha retractado su sentencia.

Siglo VIII: *S. Germán*[49], *S. Beda*[50] y *S. Paulino*[51].

Siglo IX: *Alcuino*[52], *S. Teodoro Estudita*[53], *Cristián Druthmar*[54], *Haymo de Halberstadt*[55] y *Juan Escoto Erigena*[56].

Siglo XII: *Teofilacto*[57], *Eutimio Zigabeno*[58], *S. Bruno de Asti*[59], *Ruperto de Tuy*[60], *Alulfo*[61] y *Teófanes Cerámico*[62].

Siglo XIII: *Hugo de S. Caro*[63], *Sto. Tomás*[64], *S. Buenaventura*[65] y *S. Alberto Magno*[66].

Siglo XIV: *Ludolfo de Sajonia*[67] y *Nicolás de Lira*[68].

Siglo XV: *Dionisio el Cartujano*[69].

Todos estos autores, cuando explican el Cordero de Dios usan términos propiamente sacrificales, como sangre, hostia, inmolación, muerte y cruz.

Los textos bíblicos con los cuales lo relacionan o explican se refieren, por lo menos según ellos, al sacrificio de Cristo.

Prevalecen como en los Padres las citas a la profecía de Isaías y al Cordero pascual.

Se refieren también a Jeremías 11,19 y a la primera visión del Apocalipsis.

Sobre las citas de los Padres encontramos otras nuevas.

Tiene poco valor la referencia a Is 16,1 que leemos en Hugo de S. Caro y en S. Buenaventura conforme al texto de la Vg., pero que en el original hebreo se refiere a los corderos que los Moabitas debían pagar como tributo al rey de Jerusalén.

En cambio, tiene grande importancia la referencia a 1 Petr 1,18-20, que encontramos por primera vez en S. Beda y que

---

49 *Orat. in Praesent. Deip.* 2: MG 98, 307.

50 *In S. Jo. Evang. Exposit.*: ML 92, 649. *Homil. in nativit. S. Andreae Apost.*: ML 94, 256-7.

51 *Contr. Felic.* 2, 11: ML 99, 432.

52 *Comment. in Jo.* libr. I, 2: ML 100, 755.

53 *Antirrhetic.* II, 38, orth: MG 99, 378-9; Cf. HURTER I, 721-726.

54 *Exposit. in Jo*: ML 106, 1515.

55 *Homil. de temp. XVI, in Oct. Epiph.*: ML 118, 115-6.

56 *Comment. in Evang. Jo*: ML 122, 310.

57 *Enarrat. in Ev. Jo*: MG 123, 1171.

58 *Comment. in Jo*: MG 129, 1134.

59 *Comment. in Jo*: ML 165, 457-8; *Exposit. in Pt. Exod.*: ML 164, 253-4.

60 *Comment. in Jo*: ML 169, 240-1.

61 *Exposit. Ev. sec. Jo*: ML 79, 1241. Cf. HURTER I, 559.

62 *Homil. in Ev. Dom.* 50: MG 132, 902.

63 *Evang. sec. Jo*: *Opera Omnia*, VI, Coloniae Agrip., p. 286.

64 *In Jo. Lect.* XIV, 15.

65 *Comment. in Jo.*: *Opera Omnia*, VI, ad Claras Aquas, 1893.

66 *Opera Omnia* X, Parisiis, 1890.

67 *Vita Jesu Christi*, I, Parisiis, 1878. I Part. c. 23, p. 208.

68 *Biblior. Sacr. Tom. V cum glossa ordinaria et Nicolai Lyrani expositionibus*, Lugduni, 1545, p. 189.

69 *In 4 Evangelistas Enarr. In Io* 1, 29, Coloniae, 1533.

luego repetirán Alcuino, Halberstadt, S. Buenaventura y será corriente en los autores postridentinos y modernos.

¿Cómo quita Cristo el pecado?, se preguntan. Y responden que el modo lo declaró S. Pedro: con su sangre de Cordero inmaculado.

Una característica y nota original de la Edad Media es la referencia y comparación con el sacrificio diario del Templo, llamado *tamid* o *iuge*, y que encontramos por primera vez en Hugo de S. Caro, y luego en Sto. Tomás, S. Alberto Magno y Ludolfo de Sajonia. En los autores postridentinos será frecuente.

Al sentido de la inocencia le han dado tal vez más importancia que los Padres. De los 21 autores leídos por nosotros, 13 mencionan la inocencia. Esto ya lo habíamos visto en los Padres, pero lo particular de los autores medievales es que consideran al cordero también como símbolo de la inocencia, cosa que no encontramos en los Padres. Desde luego no se debe olvidar que todos ellos lo miran principalmente como símbolo del sacrificio.

San Beda puede bastar, por ser el primero que junta los dos símbolos. Se pregunta por qué el Bautista llamó a Cristo cordero y responde que por su singular inocencia y porque con su sangre había de redimir al mundo. Esta manera de hablar la encontramos en los autores posteriores y en muchos modernos y contemporáneos.

El P. Joüon cree que el cordero ha llegado a ser símbolo de inocencia, porque nosotros lo identificamos con Cristo [70]; creemos que han influído mucho más los textos de la Escritura, que juntan el cordero y la inocencia. Los autores medievales de hecho citan bastante 1 Petr 2,22. El primero en que hemos encontrado este texto para declarar el contenido del Cordero de Dios es S. Bruno de Asti. Lo citan también Halberstadt y S. Alberto Magno.

*Aserto III.*—Los autores de los siglos XVI, XVII y XVIII no se diferencian sustancialmente de los Padres y de los autores medievales. En todos se impone el contenido victimal; muchos hablan también de la inocencia y aun de la divinidad, como ya habían hablado los Padres y luego los medievales.

Por eso es insostenible crítica e históricamente la afirmación de que la exégesis del Cordero de Dios en el sentido victimal prevaleció en el campo católico, a partir de Lutero [71].

---

70 A. c., p. 320.

71 LAGRANGE, *in Jo.* 1, 29, al principio.

En todos los autores modernos, que nosotros hemos leído, no hemos encontrado nada nuevo ni en el fondo ni en la forma, que no estuviera ya en los autores que precedieron a la Reforma protestante.

Es más, S. Pedro Canisio y Salmerón expresamente dicen que el sentido victimal estaba ya en la exégesis antigua católica. Si algo nuevo se encuentra en estos autores es la refutación del sistema protestante sobre la fe sola que justifica, sin la caridad y las obras.

Los autores que nosotros hemos leído, todos partidarios del contenido victimal, son los siguientes, en orden de antigüedad:

Siglo XVI: *Cayetano*[72], *Titilmano*[73], *J. Gagneo*[74], *J. Fero*[75], *Jansenio de Gante*[76], *J. Maldonado*[77], *A. Salmerón*[78], *J. Molano*[79], *Fr. Luis de León*[80], *F. Toledo*[81], *M. Sa*[82], *S. Pedro Canisio*[83].

El P. Lagrange menciona a Maldonado como precursor prudente de aquellos críticos racionalistas que afirman haber coloreado el Evangelista el pensamiento del Bautista con luces propias para acabar negando la historicidad del Cordero de Dios. Creemos que no existe razón histórica para esta afirmación. Maldonado solamente dice que el Evangelista tiene ciertas palabras propias, con las cuales se recrea. Una de ellas es el cordero. Pero no dice más. ¿Las inventó él o las tomó de sus Maestros? Para decir que Maldonado fué precursor de la moderna teoría crítica, habría que probar que él sostiene que esas palabras no las había oído de Juan o de Jesús. Y esto segundo es lo que suponían los autores contemporáneos de Maldonado, y lo que dice en el siglo XVII Sylveira.

---

72 THOMAE DE VIO CAIETANO, *in 4 Evangelia*, Lugduni, 1639.
73 *Paraphrastica elucidatio in sacr. J. Christi Evangelia sec. Mt et Jo.*, Lugduni, 1556.
74 *In Sacr. J. Christi Evang.*, París, 1631.
75 *In Sacr. J. Christi Ev. sec. Jo. comment.*, Compluti, 1578.
76 *Commentaria in Concordiam ac totam Historiam evangelicam*, Lugduni, 1530.
77 *Commentarii in 4 Evangelistas*, Moguntiae, 1854.
78 *Comment. in Evang. et Act.*, Coloniae Agrip. 1602, t. 4.
79 *De Agnis Dei, Oratio*: Migne MTC, XXVII, 433-4.
80 Obras completas castellanas, edic. revisada y anotada por FÉLIX GARCÍA, Madrid, 1944, p. 816-818.
81 *In Sacr. Jo. Evangelium*, Romae, 1588.
82 *Scholia in 4 Evang.*, Lugduni, 1602.
83 *Commentariorum de Verbi Dei corruptelis*, t. 2. Lugduni, 1584.

Siglo XVII: *B. Perera*[84], *G. Estio*[85], *S. Barrado*[86], *C. de Fonseca*[87], *S. Tirino*[88], *C. A. Lapide*[89], *J. Gordon*[90], *J. Menocchio*[91], *F. Ribera*[92], *J. de Sylveira*[93] y *J. B. Duhamel*[93 bis].

Siglo XVIII: *Bossuet*[94], *B. a Piconio*[95], *B. Lamy*[96], *A. Natali*[97], *J. Hardouin*[98], *Th. Erhard*[99], *A. Calmet*[100], *F. Ligny*[101].

Calmet es el primero que sugiere la idea de que tal vez el Bautista habló por primera vez del Cordero de Dios a la hora del sacrificio matutino y luego, la segunda, a la hora del sacrificio vespertino.

Hardouin cree que el Bautista pensó en el macho cabrío que, cargado con los pecados del pueblo, era arrojado al desierto el día de la gran expiación.

*Aserto IV.*—Todos los autores católicos, desde 1800 hasta 1925, siguen explicando el Cordero de Dios como víctima, sin que se advierta todavía ninguna lucha interna.

Nosotros hemos leído los siguientes autores:

*C. Fouard*[102], *E. Le Camus*[103], *P. Didon*[104], *J. Corluy*[105], *H. Lesêtre*[106], *F. Vigouroux*[107], *F. C. Ceulemans*[108], *J. Knaben-*

---

84 *Selectae dip. in S. Scripturam*, Lugduni, 1608.
85 *Annotationes in praecipua ac difficillima S. Scripturae loca*, Antuerpiae, 1652.
86 *Comment. in Concordiam et Hist. 4 Evang.*, Moguntiae, 1609.
87 *Primera Parte de la Vida de Cristo N. Señor*, Alcalá, 1601.
88 *In Univers. S. Script. Comment*, III, Venetiis, 1772, p. 83.
89 *Commentaria in 4 Evang.*, Taurini, 1935.
90 *N. Testamentum latine et graèce cum commentariis*, III, Lutetiae Parisiorum, 1632.
91 *Commentarii totius S. Script.*, II, Venetiis, 1743.
92 *In S. Jesuchristi Evang. sec. Jo.*, Lugduni, 1623.
93 *In textum evang. commentaria*, Venetiis, 1738.
93 bis *Biblia Sacra cum annotationibus*, 2 t. in fol., Matriti, 1778, t. II, p. 404.
94 *Elévations sur les mystères*, XIV sem. II elév. *Oeuvres Complétes*, II, París, 1885.
95 *Opera omnia*, II, París, 1872.
96 *Commentarius in Harmoniam*, Venetiis, 1735.
97 *Expositio litteralis et moralis Evang.*, II, Venetiis, 1782.
98 *Commentarius in N. T.*, Amstelodami, 1741.
99 *Isagoge cum commentariis*, Augustae Vindilicorum, 1735.
100 *Commentarius litteralis*, VII, Lucae, 1736.
101 *Histoire de la Vie de N. S. J. Ch.*, I, Avignon, 1774.
102 *Vie de N. S. J. Ch.*, Lyon-París, 1880.
103 *La Vie de N. S. J. Ch.*, I, París, 1884.
104 *Jésus-Christ*, I, París, 1891.
105 *Commentarius in Evang. S. Joannis*, Gandavi, 1889.
106 *Notre S. J. Christ*, París, 1892.
107 *Agneau de Dieu*: DB I (1895) 271-2.
108 *Commentarius in Evang. sec. Joannem*, Mechliniae, 1901.

*bauer* [109], M. *Hagen* [110], *J. Belser* [111], *L. Murillo* [112], *M. Lepin* [113], *M. Sales* [114], *J. F. Blanc* [115], *A. Brassac* [116], *D. Buzy* [117], *A. Reatz* [118], *L. Fillion* [119], *A. Durán* [120], *A. Lepicier* [121], *Schuster-Holzammer* [122].

La exégesis del P. Murillo revela ya cierta intención apologética, sin duda mirando a la crítica, que él conocía muy bien.

M. Lepin defiende el 1910 la historicidad.

D. Buzy acepta la exégesis victimal, pero la califica simplemente de más probable.

En esta época empieza a ser corriente el problema particular y secundario, como le llama el P. Andrés Fernández, sobre el texto o paso bíblico particular que ha tenido presente el Bautista.

Hasta ahora lo ordinario era que los autores citasen diversos textos con el propósito de explicar el sentido del Cordero de Dios y sin preocuparse si el Bautista había mirado a uno o a otro o a todos ellos. Todos los autores citaban el cordero pascual y la profecía de Isaías. En el siglo XVIII encontramos uno que excluye el cordero pascual.

Ahora en el siglo XX es frecuente que cada uno se pronuncie por un texto o por otro, como fuente de inspiración en el Bautista y como término de particular y concreta referencia. Belser excluye el cordero pascual y prefiere la profecía de Isaías. Murillo, al contrario, se inclina por el cordero pascual.

Pero todos salvan el sentido victimal del cordero en el testimonio del Bautista. Y es que este problema es el esencial y que no depende su solución del otro, distinto y muy secundario.

Por eso no se puede argüir falta de tradición y unanimidad, porque haya diversas preferencias en cuanto a los tex-

---

109 *Evangelium sec Joannem,* Parisiis, 1906.
110 *Lexicum Biblicum,* I, Parisiis, 1905. Sub voce *Agnus.*
111 *Einleitung in das N. T.,* Freiburg i. Br., 1905, p. 372.
112 *El Cuarto Evangelio,* Barcelona, 1908.
113 *La valeur historique du IV Evang.,* París, 1910, I, 278-283.
114 *La S. Biblia. N. T.,* I, Torino, 1911.
115 *L'Agneau de Dieu,* Rome, 1913.
116 *Manuel Biblique. N. T.,* III, París, 1920, p. 504.
117 *S. Jean Baptiste,* París, 1922, p. 172-174.
118 *Jesus Christus,* Freiburg, 1924.
119 *Vie de N. S. J. Ch.,* II, París, 1922, p. 67.
120 *Evangile selon St. Jean,* París, 1923. Edic. revisada por J. Huby, 1938.
121 *Diatesaron,* I, Romae, 1924. Edic. 1930, p. 176-178.
122 *Historia Biblica,* II, Barcelona, 1935, p. 141. Edic. alemana 8.ª 1924.

tos de posible inspiración o referencia, si el contenido del cordero es siempre el mismo: el sacrificio por los pecados de los hombres.

*Aserto V.*—El sentido victimal no excluye el sentido de pureza e inocencia en el cordero, sino que ambos se presentan juntos en la tradición, con esta diferencia: El sentido de víctima se halla en todos los autores citados; el de inocencia, en muchos de ellos y siempre en función del primero. Muchas veces no es más que un simple adjetivo que califica al cordero y se toma de los textos bíblicos. Otras veces es una consecuencia del Cordero de Dios o de su eficacia en borrar el pecado. Así la miran S. Juan Crisóstomo y S. Ambrosio. San Agustín, en cambio, ve en la inocencia una condición para que la sangre purifique.

En los Padres no aparece el cordero como símbolo de inocencia; en cambio los autores medievales y todos los que vengan detrás lo suelen ya mirar como tal.

*Aserto VI.*—La sentencia que afirma la inocencia, con exclusión del sentido victimal, empezó primero en el campo racionalista, durante el siglo XIX, y por el P. Lagrange entró en la exégesis católica el año 1925.

La mayoría de la Crítica admite el sentido victimal, pero rechaza la historicidad [123]. Algunos pocos racionalistas negaron el sentido victimal [124]. Y éste ha sido el camino seguido por el P. Lagrange, con el fin de eliminar la profecía sobre la muerte del Redentor en labios del Bautista.

Que el P. Lagrange haya sido el puente por donde ha entrado esta exégesis, se deduce de todos los asertos anteriores, que se pueden resumir en uno: la exégesis del cordero víctima estaba en pacífica posesión hasta el año 1925, como lo prueban las declaraciones de los Padres y de todos los autores católicos siguientes, sin que se cite uno solo en contrario.

Es verdad que el P. Lagrange cita a su favor a S. Agustín y a S. Juan Crisóstomo y el P. Braun habla de S. Jerónimo. Pero se trata ciertamente de un error, debido sin duda a que no leyeron el texto completo.

Hoy más que nunca está en pie lo que afirmaba Porporato el 1930 y luego después han confirmado Federkiewiez, Mede-

---

123 El primero que puso en duda la historicidad fué Wette; luego la rechazó Strauss. Cf. FEDERKIEWIEZ, a. c. p. 168. Después de ellos la generalidad de los críticos niega la historicidad. Cf. MAY, op. c. p. 39-40.

124 Hay dos opiniones. Unos niegan el sentido victimal de todo el texto, como Gabler, Herder, Kuinoel, Paulus. Cf. FEDERKIEWIEZ, p. 43. Otros admiten los sufrimientos del Mesías, pero niegan que Juan conociera su muerte. Por ejemplo: Lücke, B. Weiss, Edersheim, Strack-Bill.

bielle y recientemente los PP. May, Bover y Andrés Fernández: que toda la exégesis católica ha estado siempre por el cordero víctima.

El mismo P. Lagrange no se sintió nunca firme en su teoría y por eso el 15 de diciembre de 1933 escribía al P. Malvy, felicitándose de que el P. Fernando Prat hubiera coincidido con él: "aun en puntos en que no se sentía muy firme (très solide), como en lo referente al Cordero de Dios de S. Juan Bautista" [125].

Vamos ahora a ver las razones internas en que se apoya la sentencia tradicional. Pero antes conviene asentar la base, que es la historicidad del testimonio del Bautista.

## PRIMERA PARTE

### La historicidad del Cordero de Dios

El problema sobre la historicidad del Cordero de Dios nació en el siglo XIX. Hasta entonces todos, católicos y protestantes, suponían que el Bautista era el verdadero autor de estas palabras. El primero en negarlo abiertamente fué Strauss, a quien siguió después la mayoría de los Críticos [126]. Unos se lo atribuyen a la Comunidad cristiana y otros al mismo Evangelista, en el afán de reflejar en labios del Precursor la propia fe en la eficacia redentora de la muerte de Cristo [127].

Los católicos admiten sin discrepancia la historicidad, partiendo de la base segura de la autenticidad, que garantizan todos los papiros antiguos [128].

Han tratado expresamente sobre la historicidad del testimonio del Bautista M. Lepin y Pedro Federkiewiez [129].

El P. May la supone probada, cosa que le ha reprochado J. Levie en la recensión que hace de su tesis [130].

Dos son las razones que alega la Crítica contra la historicidad y las dos se fundan o suponen en el contenido soteriológico del texto.

Tanto la muerte del Mesías como su alcance universal re-

125 Nouv. Rev. Théolog. 67 (1940-45) 318. Citada por Jouon y publicada por Malvy el 1938 en la misma Revista.

126 Federkiewiez, a. c. p. 168.

127 May, op. c. p. 39-42.

128 Cf. May, p. 2-4.

129 *La Valeur historique du IV Evang.*, 1910, I, p. 278-283; Federkiewiez, a. c. p. 168-171.

130 Nouv. Rev. Théol. 71 (1949) 648.

basaban las ideas de la época y contrastan con la predicación del Bautista, que nos han conservado los tres Sinópticos.

La conclusión es que Juan no pudo pronunciar esas palabras.

El P. Lagrange se impresionó con esta argumentación, y para salvar la historicidad optó por eliminar el sentido victimal.

Por este camino ha llegado a la misma meta que se propuso alcanzar la Crítica: eliminar una profecía sobre la pasión y muerte del Señor, pero enfrentándose al mismo tiempo con la tradición católica y protestante y aun con la generalidad de los Críticos, que suponen evidente el contenido victimal del texto.

### 1. *Historicidad general del texto.*

La inspiración bíblica nos obliga a admitir cuanto el autor inspirado afirma como histórico y objetivo. ¿Afirma el Evangelista que el Precursor pronunció estas palabras?

Hoy día nadie se maravilla de la libertad con que a veces han redactado los Evangelistas la historia y los discursos del Señor.

Conocida es la solución de Maldonado a aquella célebre antilogía de Mt 10,10 y Mc 6,8. En el primer Evangelio se niega a los Apóstoles que lleven bastón, y en el segundo se les permite: "Contrariis verbis eamdem uterque sententiam eleganter expressit: Uterque enim non Christi verba, sed sensum exponens voluit significare, Christum Apostolis praecepisse, ne quid haberent, praeter ea, quae essent in praesentem usum necessaria. Id Mtus. significavit dicens: *Ne virgam quidem*. Marcus significavit dicens: *Sed virgam tantum* [131].

Lo menos que se puede conceder al IV Evangelio, como libro inspirado, es que nos ha dado las ideas y los hechos de sus personajes.

El testimonio del Bautista y su contenido general hay que salvarlo si queremos salvar la inspiración del libro.

La sustancia del testimonio depende del sentido que nos den sus palabras. Si con la tradición retenemos el sentido victimal, habrá que admitir que Juan señaló a Jesús como el Redentor que con su muerte satisfará por los pecados del mundo. En la sentencia contraria, será solamente la inocencia del Cordero y su obra de general purificación.

---

131 *In Mt* 10, 10.

## 2. *La imagen del Cordero.*

La imagen del Cordero no pertenece a la sustancia estricta del testimonio, sino *a la forma interna* en que va encuadrada la doctrina.

No queremos apoyarnos en la inspiración del libro para probar la historicidad de esta forma, que, admitida o rechazada, puede no alterar el contenido fundamental del testimonio.

Afortunadamente, aun prescindiendo de la inspiración, se puede probar su historicidad.

El Evangelista dice llanamente que Juan señaló a Jesús como cordero y en el contexto no existe ningún indicio para pensar que la imagen fué una añadidura del escritor.

El Evangelio atribuye al Bautista tanto la idea como la imagen. Es más, luego, en la síntesis que se hace en 1,36, se suprime todo menos la imagen.

En todo este primer capítulo, que cuenta la vocación de los primeros discípulos, se observa una minuciosidad extrema de circunstancias que delatan al historiador testigo que cuenta lo sucedido.

El testimonio repetido sobre el Cordero de Dios tiene como fin próximo la historia sobre la vocación de los dos primeros discípulos. Uno de ellos es precisamente el Evangelista. El recuerdo de su primer contacto con Jesús tuvo que quedar muy grabado en la memoria y en el corazón. Y estos recuerdos de infancia, que han decidido el camino definitivo de la vida, no solamente no se borran, sino que quedan siempre frescos, como en su primer amanecer. El corazón, por otra parte, no suele permitir que la pluma cambie lo que a él le ha impresionado.

El Evangelista debió recordar y amar con cariño de juventud aquellas palabras sobre el Cordero de Dios que le habían puesto en contacto con su Maestro adorable.

Si de la persona del Evangelista pasamos a la del Precursor, la conclusión será la misma.

La imagen del cordero es popular y bíblica. Asequible, por tanto, a los oyentes, e inconfundible. Es una imagen breve, sencilla, compenetrada con la idea.

Aunque el Bautista no alcanzara la altura literaria del discípulo, su lenguaje es figurado, a juzgar por lo que nos han dejado los otros Evangelios. Lo cual no debe tampoco extrañar en un oriental y en un judío tan lleno de la profecía de Isaías.

En la síntesis que hacen los Sinópticos de la predicación

de Juan, tenemos varias imágenes. El Mesías Rey que viene de lejos a su pueblo. La penitencia y purificación en forma de valles que hay que colmar y de montes que hay que rebajar. La malicia de los hipócritas descritos como raza de víboras. La visita justiciera del Mesías en forma de segur puesta a la raíz del árbol o de criba que viene a separar la paja del trigo. La comparación expresiva de atar o desatar las sandalias para pintar la excelencia del Mesías y la propia pequeñez. En fin, el Espíritu de Dios contemplado en imagen de paloma en el bautismo. ¿Tendrá algo de extraño que Juan contemple también al Mesías en forma de cordero? Las metáforas y las imágenes cuadran muy bien con su temperamento ardiente, expresivo y enérgico.

No estamos de acuerdo con la teoría de Joaquín Jeremías [132] y propuesta ya antes por C. J. Ball y C. F. Burney [133], según la cual el Bautista habría usado una palabra (Taleh), que podía responder en griego lo mismo a Siervo (país) que a Cordero. El Bautista habría resumido en una frase todo el poema del Siervo de Yavé y Jesús sería en sus labios "El Siervo de Yavé, que quita el pecado del mundo".

Al Evangelista le llenó más la imagen del cordero y por eso nos dió esta traducción particular.

En esta teoría se salva aun casi toda la historicidad de la misma imagen del cordero, que estaba contenida también en la palabra aramea, usada por Juan, pero supone que el discípulo le ha dado colorido propio.

Esta hipótesis ha tenido poca aceptación y es rechazada por los mismos Críticos. Y con razón. Si el discípulo ha conservado la imagen del cordero, es que su Maestro habló en este término. El cordero era una palabra que pertenecía al lenguaje popular y todos lo entendían con facilidad. El Bautista en su predicación debió ser más explícito y concreto de lo que aparece en los Evangelios. Por otra parte, como ya hemos indicado, el discípulo debió quedar muy impresionado por este testimonio que le orientó hacia Jesús. Si nos ha transmitido la imagen del cordero, es que ésta y no otra fué la palabra usada por el Maestro.

---

132 TWzNT I (1933) 344-346; Amnos tou Theou-Pais tou Theou: ZfNTW 34 (1935) 115-123.

133 *Had the Fourth Gospel an Aramaic Archetype? Exp.*, t. 21 (1909-10) 91-93. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922, 104-108; Cf. MAY, op. c. p. 108, not. 368.

### 3. *Qui tollit peccatum mundi.*

Esta segunda parte tiene más adversarios en la Crítica.

Si se admite como una declaración ulterior de la idea encerrada en la imagen del cordero, el dogma de la inspiración se puede salvar, aunque se tuviera como una apostilla del discípulo. No se trata, pues, de una cuestión teológica. Es más bien literaria y crítica. ¿Pronunció Juan esta segunda parte, aclarando él mismo la imagen del cordero o es más bien una recta interpretación de su discípulo?

La Crítica no alega razones de orden positivo contra la historicidad, sino que se funda en la imposibilidad de que Juan previera la redención universal por medio de la muerte del Mesías.

Estas razones no tienen fuerza en la hipótesis de la pura inocencia. Por esto la historicidad hay que defenderla en la exégesis tradicional del cordero-víctima.

Ante todo conviene ponderar la trabazón íntima que existe entre los dos hemistiquios del verso, no sólo gramatical, sino lógica sobre todo.

Sin esta segunda parte la imagen del Cordero quedaría muy imprecisa en labios del Bautista, el cual, en su predicación al pueblo, tuvo que ser más explícito. Se concibe difícilmente que Juan se contentara con señalar a Jesús como cordero, sin que de una manera o de otra, en privado o en público, antes o después, desentrañara el contenido de su metáfora. Así vemos que lo hacía Jesús con sus parábolas.

San Marcos dice expresamente que Juan predicaba mucho y otras cosas que no están escritas en su narración (Mc 3,18).

Los cuatro Evangelios son muy fragmentarios y del de San Juan consta que es una selección, donde se ha omitido todo lo que habían tocado los primeros.

Si la profecía sobre la pasión en labios del Bautista no está expresada en los Sinópticos, se explica desde que ellos nos dicen que no lo han conservado todo. Y se explica también que el último Evangelio la haya puesto habiéndola omitido aquéllos.

Sin embargo, como nota M. Lepin, la idea de la expiación encuadra muy bien en la narración de los Sinópticos. Jesús acababa de ser bautizado entre pecadores, venía del ayuno y de la penitencia del desierto, donde el día de la gran Expiación era arrojado el macho cabrío, que llevaba sobre sí los pecados del pueblo. Jesús había estado cuarenta días sufriendo bajo el peso de nuestros pecados. Juan, que conocía los

misterios del reino y de las profecías, al ver la humildad, la pobreza, la penitencia de Jesús, pudo pensar muy bien que era la víctima de la Humanidad y señalarlo como el Cordero de Dios.

El segundo motivo de la Crítica es que la predicación de Juan no podía rebasar las ideas mesiánicas de su tiempo. El Padre Lagrange reconoce que en principio Juan se pudo muy bien adelantar a los suyos.

Pero hay que decir que no solamente pudo adelantarse, sino que de hecho se adelantó. Lo contrario sería crear un Precursor que no ha existido nunca.

Juan aparece en los cuatro Evangelios como una figura veneranda de viejo profeta, que se alza muy por encima de los sabios y grandes de Israel. Basta recordar su concepción y su nacimiento, su primera aparición en el desierto, los celos y sospechas que despierta en Jerusalén, las preguntas que le hacen sobre su autoridad y misión, el temor de Herodes, el panegírico de Cristo y se verá que fué mucho más que cualquiera de los de su tiempo.

¿Tendrá algo de particular que este Profeta viera lo que vieron Isaías y David, lo que vió el anciano Simeón?

Si el mesianismo degenerado de los medios rabínicos rechazaba el Cristo doloroso, el mesianismo auténtico de la revelación bíblica y de las almas escogidas no veía otro. Juan había venido enviado por Dios y como tal le convenía un conocimiento auténtico de la persona y de la obra del Mesías.

Así lo ha pensado siempre la tradición cristiana, que nunca ha dudado de la historicidad del testimonio, por muy alto que le pareciera su contenido doctrinal.

Un argumento importante de la historicidad nos lo da la comparación del Apocalipsis con el Evangelio. En ambos libros tenemos la imagen del cordero aplicada a Cristo. Pero mientras en el Apocalipsis se habla claramente y con términos propios de su sangre y de su inmolación, en el Evangelio esta idea queda flotante y como encerrada dentro del contenido propio de la metáfora y del contexto.

¿No será esta diferencia de expresión una prueba de la fidelidad histórica del Evangelista? A fines del siglo I podía él hablar sin ambages del Cordero inmolado, pero el Precursor tenía que hacerlo veladamente, dejando latente el sacrificio en la envoltura de la metáfora para no herir los ánimos todavía no preparados.

El discípulo, cuando hace de historiador, aunque escriba también a fines del siglo I, respeta la expresión velada del Maestro y no desarrolla la metáfora. En cambio, cuando es-

cribe por cuenta propia en el Apocalipsis, da a la imagen todo su sentido propio y realista, tal y como él lo entendió. Si la imagen del Cordero de Dios fuera del Evangelista, éste la hubiera expuesto con los mismos términos cruentos que había usado ya en el Apocalipsis y que le había sugerido el hecho histórico del Calvario.

### 4. *La parte literaria del Evangelista.*

Tanto la idea como su forma interna creemos que es del Precursor. ¿Y la forma externa? ¿La disposición última redaccional y gramatical?

Suponemos que el Bautista fué más extenso en su testimonio. Como el autor del Evangelio nos ha resumido el verso 29 en el 36, así ha podido también resumir el mismo verso primero y dejarnos en él la sustancia de una exposición más diluída. Tanto en el primero como en el segundo hemistiquio el predicador pudo añadir otras palabras y aun frases enteras que facilitaran más la comprensión de su pensamiento.

El Evangelista habría retenido nada más que el sustrátum del testimonio sobre el Cordero de Dios.

La forma externa, con su bello paralelismo y su densidad, bien puede ser también obra del discípulo. Juan pudo señalar a Jesús como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo y decirlo en otro orden, disponiendo el pensamiento en otro plano literario menos conciso y poético, pero dando siempre la imagen y la idea que el discípulo nos ha conservado.

El Bautista hablaría en arameo y el Evangelista, al pasar al griego su predicación, lo ha hecho con exactitud sustancial de fondo y forma interna, pero en la externa se puede haber permitido aquella libertad que la índole de la nueva lengua, sus gustos literarios de brevedad y densidad, de círculos concéntricos cada vez más amplios y la armonía de todo el conjunto le han podido aconsejar.

## SEGUNDA PARTE

### Contenido soteriológico

Establecida la historicidad del texto, vamos ahora a estudiar su contenido.

El contenido que nos ha dado la tradición católica es triple: sacrificio, inocencia y divinidad de Cristo. Todo esto lo han encontrado los Padres y los autores posteriores en las

palabras del Precursor. ¿Qué razones tenían ellos para interpretarlo así? Este va a ser nuestro trabajo: reflejar en lo posible la exégesis literal de los Padres y autores católicos.

### 1. *La persona del Bautista.*

El Precursor que nos pinta aquí el IV Evangelio es el mismo que han descrito los Sinópticos. Una figura veneranda de profeta y maestro, que se impone a los mismos sabios de Israel. Juan ha recibido una misión especial de Dios. No es la luz, pero ha venido a dar testimonio de la luz para que todos crean en ella. Esto ya le coloca en un plano superior al resto del pueblo.

Juan sabe que el Mesías ha llegado ya y está en Israel. Los demás no lo sabían.

Interrogado oficialmente por una comisión de sacerdotes y levitas, venidos de parte de los dirigentes de Jerusalén, declara que él no es el Mesías.

Interrogado de nuevo afirma en términos precisos la dignidad del Mesías: "Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno *a quien vosotros no conocéis,* que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia" (Io 1,26.27).

Era el testimonio sobre la excelencia de Cristo, casi en los mismos términos que los Sinópticos.

Al día siguiente un nuevo testimonio, pero ya delante de Jesús: "He aquí el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo. Este es aquel de quien yo dije: en pos de mí viene uno, que ha pasado delante mí, porque era primero que yo" (1,29-30).

Estas palabras contienen una doble superioridad de Cristo: superioridad de misión y superioridad de naturaleza.

En la misión del Precursor entra conferir el bautismo, pero sólo a Cristo corresponde quitar de hecho el pecado.

La extraordinaria eficacia de la misión de Jesús se explica por su preexistencia eterna, a saber, por su naturaleza divina.

La misión y la naturaleza divina de Jesús la ha conocido Juan en virtud de una comunicación especial de Dios, el mismo que le había enviado a preparar los caminos del Mesías (Io 1,31-33).

Juan ha conocido que Jesús es el Hijo de Dios. Este título, oscuro para otros, tiene para Juan todo su alcance divino y pleno, como prueba el contexto. La revelación del Espíritu, la preexistencia de Jesús nos dicen que Juan ha conocido también su divinidad. Y todos tienen que reconocer que Juan ha

visto desde el principio el carácter trascendente y mesiánico de Jesús. ¿Tendrá algo de particular que Dios le revelara también el modo concreto cómo había de realizar el Mesías su misión salvadora? ¿No será muy conforme a la economía de Dios que revelase la pasión y muerte al que tenía que dar testimonio más inmediato del Mesías, habiéndosela revelado a David y a Isaías tantos siglos antes?

Toda la tradición cristiana ha admirado el carácter profético del Bautista. San Atanasio lo llama siempre el Gran Bautista. El *Pseudo-Ignacio, Orígenes, Firmico Materno, S. Juan Crisóstomo, Alulfo, Teófanes Cerámico* y *Ruperto de Tuy* dicen que habló en esta ocasión como verdadero profeta.

*Orígenes* cree que, por una mayor plenitud y perfección de ciencia, que recibió de la Sabiduría y del Verbo divino, conoció que el cordero pascual era tipo y figura de Cristo [134].

Este testimonio sobre el Cordero de Dios es para Eusebio el broche de oro, el sello de todas las profecías sobre el sacrificio expiatorio del Mesías [135].

*San Juan Crisóstomo* prueba por comparación con David e Isaías que Juan conoció el misterio de la cruz [136].

La voz del Bautista está llena de una doctrina divina y por el don de profecía ha penetrado en el interior de Cristo [137]. La voz del Espíritu de Dios habla por su boca [138].

El Evangelio y la tradición nos dicen que el Bautista queda por encima de los maestros de Israel y aun por encima de los mismos discípulos de Jesús [139].

### 2. *El texto del Cordero de Dios en general.*

Si ahora examinamos el texto mismo del Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo, veremos que consta de dos partes o hemistiquios.

La primera es general y figurada: Ide o amnos tou Theou.

La segunda, propia y más concreta: O airôn tên amartían tou kosmou.

En la primera parte Cristo es designado como Cordero de Dios.

En la segunda parte se determina su obra de universal purificación.

---

134 MG 12, 756.
135 MG 22, 87.
136 MG 57, 415-16.
137 Teófanes Cerámico, MG 132, 902.
138 Ruperto de Tuy ML 169, 240-42.
139 Cf. Joüon, a. c. p. 320; May, op. c. p. 124. 127. 128.

Las dos partes están íntimamente trabadas entre sí por la ley general del paralelismo hebreo, y aquí, en particular, por un mismo adverbio demostrativo que refiere el doble artículo a una misma persona: He aquí el Cordero... el que quita...

La segunda parte se une también a la primera por el participio en griego (o airôn), o el relativo en latín (qui tollit).

El segundo hemistiquio, por tanto, es complemento y determinación del primero, o lo que es lo mismo, concreta y precisa el sentido de la metáfora.

Cuatro ideas fundamentales se pueden distinguir:

1.ª, Agnus; 2.ª, Dei; 3.ª, Tollens peccata; 4.ª, Mundi.

Relacionando entre sí estas cuatro ideas, podemos formar dos binas, que mutuamente se corresponden y explican.

1.ª Agnus-tollens peccata.

2.ª Agnus *Dei*-tollens peccata *mundi*.

Así tenemos que *tollens peccata* corresponde a *Agnus*. Y *mundi* corresponde al genitivo *Dei*. Porque Cristo es Cordero, por eso quita el pecado, y porque es el Cordero de Dios, quita los pecados de todo el mundo.

Estudiemos ahora cada uno de estos miembros en particular para penetrar, como resultado final, en el pensamiento del Precursor.

### 3. *El Cordero.*

Cristo designado como Cordero es una metáfora. ¿Cuál es su sentido real en la mente del Bautista?

Su sentido adecuado y perfecto lo da el conjunto del verso, porque el Cordero está determinado por el genitivo *Dei* y por la proposición relativa "*qui tollit peccata mundi*".

Sin embargo, vamos ahora a estudiar la idea que la mera metáfora del cordero pudo o debió encerrar para el Bautista y sus oyentes. La imagen del cordero podía encarnar en tiempos de Jesús una idea particular. ¿Podemos averiguarla?

Disponemos para ello de la literatura apócrifa y de la Sagrada Escritura.

Aunque nosotros dudamos que el Bautista hubiera leído los libros apócrifos, estos podían reflejar una imagen recogida del pueblo o que había penetrado en él. Y por eso conviene ver si el cordero tenía un sentido determinado en esta literatura.

En los Apócrifos del A. T. hay textos anteriores a Cristo y otros introducidos posteriormente por mano cristiana. Estos últimos no sirven para conocer el sentido que tenía la imagen

del cordero en los tiempos del Precursor. Y son, sin embargo, los que más directamente se aplican al Mesías.

En el Testamento de José el Mesías es designado como Cordero que nace de una virgen: "Agnus Dei gratia salvans omnes gentes" [140].

En el Testamento de Benjamín el Mesías es designado igualmente como Cordero de Dios y Salvador del mundo, que inmolado es entregado por los malos; el que no tiene pecado muere por los pecadores. Todos los autores convienen en que se trata de una interpolación cristiana, que solamente sirve para ver en qué sentido se tomaba el testimonio del Bautista en aquellos primeros siglos de la Iglesia [141].

En el libro de Henoch el Mesías es figurado por un toro blanco que vence a las demás fieras. Sin fundamento, alguien ha querido leer cordero en vez de toro [142].

El resultado, por tanto, es que la imagen del cordero aplicada directamente al Mesías no se encuentra en el texto auténtico de los Apócrifos del A. T.

Como comparación o imagen de los buenos existen tres casos.

"Los justos en su inocencia son, entre pecadores, como corderos" [143]. La idea del salmista es que el justo en su inocencia, aunque no se puede valer por sí, cuenta con el auxilio del Todopoderoso, que es su pastor. Se suele citar este paso para probar que el cordero era imagen de inocencia antes del Bautista. La lectura de todo el salmo y el contexto inmediato no da la inocencia, sino la debilidad. El justo por su inocencia es impotente para defenderse del malo, como lo es el cordero. Pero Dios lo defiende. El cordero es aquí tipo de debilidad. Nada más.

En el "Testamento de José", las tribus en su apostasía son comparadas a los ciervos; en su conversión, a los corderos, "que el Señor conduce a pastos buenos y a la luz" [144]. Aquí es la docilidad y fidelidad del cordero la que entra en escena. Los israelitas, cuando se hacen fieles y dóciles a Dios, son gobernados por él, como los corderos por su pastor. En cambio, a los ciervos rebeldes Dios no los guía por los pastos de la vida.

En el libro de Henoch, Moisés, en su huída al desierto, es

---

140 19, 8; MG 2, 1139; SZEKELY, *Bibliotheca Apocripha*, Frigurgi i. Br., 1913, p. 402; Cf. MAY, p. 22; FREY, *Apocryphes* DBS I, 383.

141 3, 8; MG 2, 1143; SZEKELY, p. 403.

142 90, 37-38; F. MARTIN, *Le Livre d'Hénoch*, París, 1906, p. 235-5, not. 38.

143 PS. SALOM., 8, 28; Cf. VITEAU, París, 1911, p. 299.

144 19, 3; SZEKELY, p. 402.

comparado con la oveja que huye lamentándose y gritando, hasta que Dios o el pastor viene en su ayuda [145]. Vuelve de nuevo a salir la debilidad e impotencia de este animal.

Es, por consiguiente, gratuita la tesis de que el cordero era en tiempos del Precursor símbolo de inocencia o del poder del Mesías, según los textos de los Apócrifos [146].

En la Sagrada Escritura hay dos clases de textos: unos donde el cordero se relaciona con el Mesías y otros de carácter más general.

De los textos relacionados con el Mesías el más significado es el de Is 53,7, que podemos así traducir conforme al original hebreo: "Fué maltratado, pero accedió a ello y no abrió su boca. Cual cordero que es conducido a la carnicería y cual oveja delante de sus trasquiladores, calló él y no abrió sus labios" [147].

Este verso es ciertamente mesiánico y forma parte del canto IV del poema del Siervo de Yavé, donde se cuenta la pasión y muerte del Mesías y su obra de universal purificación.

Los Padres aluden todos a él, si exceptuamos a S. Agustín, y citan también los versos que preceden y siguen. Todos ellos nos hablan del sacrificio del Mesías por el pecado de la Humanidad.

El cordero no figura aquí al Mesías, sino que entra como término de comparación. La cualidad que ha escogido el profeta es la docilidad y entrega del cordero. Y con ella compara la entrega al padecer del Mesías, su voluntad y su silencio, como índice de su obediencia. Más que el elemento material del sacrificio, es lo que los teólogos llaman el elemento formal lo que se compara. Como el cordero se deja llevar al sacrificio sin protestar, que es lo que expresa su silencio, así el Mesías se dejará llevar a la muerte sin reserva y con absoluta docilidad a la voluntad de Dios.

El Mesías *padece por nuestros pecados*. Hasta doce veces menciona el profeta en esta perícopa la causa de los dolores del Mesías [148].

Aunque el cordero no es aquí figura del Mesías, pero entra como término de comparación para declarar algo sustancial de su sacrificio expiatorio: la voluntad de padecer.

Los otros dos textos son mesiánicos en sentido típico. Uno es el de Jeremías 11,19, que conforme al original hebreo po-

---

145 89, 16; Cf. F. MARTIN, p. 207.

146 Cf. FEDERKIEWIEZ, p. 85.

147 R. CRIADO, *La Sagrada Pasión en los Profetas*, Cádiz, 1944, p. 125.

148 Cf. KNABENBAUER-ZORELL, *In Isaiam*, París, 1923, II, p. 347; MAY, p. 106-108; FEDERKIEWIEZ, 117-8.

demos traducir: "Yo era como un cordero doméstico (*mansuetus* Vg.) que es llevado a la carnicería".

El texto se refiere directamente a Jeremías, como observa Maldonado. Y el medio de la comparación es la confianza y entrega total del cordero a los suyos, aun en el sacrificio.

Ya desde antiguo se ha considerado este texto como mesiánico, por lo menos típicamente: "Omnium ecclesiarum iste est consensus, ut sub persona Ieremiae a Christo haec dici intelligant, quod ei Pater monstraverit, quomodo eum oporteat loqui et ostenderit illi studia iudaeorum et ipse quasi agnus ductus ad victimam non aperuerit os suum" [149].

Eusebio, antes que S. Jerónimo, dijo también que Jeremías habla "inducta persona Christi" [150]. Y este es el sentir del Padre Knabenbauer, que explica plenamente el sentido típico-mesiánico [151].

El sentido de la comparación en los dos grandes profetas es el mismo. El cordero se toma como término de comparación para hacer resaltar la docilidad y entrega total del Mesías al sacrificio.

Los dos profetas han visto en el cordero algo relacionado con el sacrificio y que podía ilustrar muy bien lo más propio del sacrificio mesiánico: su voluntad, su obediencia sin reserva.

El tercer paso bíblico de sentido mesiánico también es la narración del cordero pascual. Todos los Padres han mirado al cordero pascual como tipo del sacrificio de Cristo, y por eso lo citan para ilustrar el testimonio del Bautista. En esto no han hecho más que seguir la línea iniciada por S. Pablo, que llama a Cristo nuestro Cordero pascual, y al Discípulo Amado, que vió en la orden de que no se rompiese ningún hueso al cordero una profecía de la protección que Dios había de tener sobre Cristo en el ara de la cruz.

El cordero pascual era ciertamente un sacrificio, cualquiera que fuese su carácter. De aquí los términos de sacrificio, sacrificar la Pascua, y sobre todo el rito de la sangre, propio de todo sacrificio.

En los tres pasos mesiánicos, el cordero o es sacrificado, y en su propio sacrificio figura el del Mesías, como ocurre en el cordero pascual, o es tomado como término de comparación para declarar algo propio del sacrificio del Mesías.

Podemos, pues, decir que el cordero era apto para sugerir el sacrificio del Mesías.

149 S. JERÓNIMO ML 24, 785.
150 MG 22, 87.
151 *In Jer.*, l. c., París, 1889, p. 170.

La generalidad de los textos bíblicos que tratan del cordero no se refieren directamente al Mesías ni a su sacrificio propio, pero hablan ciertamente de sacrificio en general.

En los salmos y en el libro de la Sabiduría se empleo como término de comparación para declarar la alegría (Ps 114 [Vg. 113], 4.6; Sap 19,19). Oseas compara a Israel en su rebeldía a Yavé con la vaca agresiva, y a Israel, dócil y fiel, con el cordero (Os 4,16).

Según los cálculos aproximados de F. Sole, el cordero sale en la Sagrada Escritura 150 veces y de ellas 127 va unido al sacrificio, ya profano, ya sagrado [152].

Y es que su papel primario en la vida del pueblo hebreo era el del sacrificio. El cordero era el animal más frecuentemente sacrificado para el alimento de todos. El cordero no faltaba nunca en los sacrificios ordinarios y más solemnes, tanto oficiales como particulares.

En la fiesta de la Pascua, de Pentecostés, de los Tabernáculos, en el día del Gran Perdón, eran sacrificados uno y muchos corderos. Según los cálculos de Flavio Josefo, en la Pascua no se inmolaban menos de 256.500 corderos [153].

El día del Gran Perdón se sacrificaba un macho cabrío por el pecado, *además* del sacrificio perpetuo, que era de dos corderos, uno por la mañana y otro por la tarde (Num 29,8; 16,19).

Los leprosos por su pecado, las mujeres por su purificación, tenían que ofrecer en sacrificio algún cordero.

La historia religiosa del pueblo hebreo y su práctica litúrgica hasta la venida del Señor, había hecho del cordero el tipo de la víctima pura y acepta a la divinidad.

Tenemos, pues, al cordero como tipo de la víctima en general, y entrando en determinados y específicos sacrificios, figurando en la pascua el sacrificio del Mesías, comparado con él, cuando padece y se entrega libremente para satisfacer por los pecados de los hombres.

El cordero, por tanto, podía por sí mismo sugerir la idea de sacrificio, primero al Bautista, que había penetrado como nadie en los misterios de la Sagrada Escritura y luego también al pueblo, que lo miraba como la víctima ordinaria y vulgar.

Es verdad que al representar el cordero a un hombre no podía dar la idea de víctima, pues la religión hebrea rechazaba las víctimas humanas.

---

152 La Scuola Catt. 6 (1932) 368-9.
153 B. Iud., VI, 9, 3.

Pero nótese que el Bautista no encarna a cualquiera en la figura del cordero, sino a aquel que señala como auténtico Mesías, el Mesías de la Ley y de los Profetas, que estaba anunciado como Redentor y como víctima.

Tenemos, pues, estos elementos: el cordero tipo de sacrificio en general; el cordero relacionado en la Sagrada Escritura con el sacrificio del Mesías; el Mesías profetizado como víctima de los pecados todos.

Todo estaba preparado para que Juan encarnara en el cordero el sacrificio del Mesías, tal y como él había sido anunciado y como de hecho se iba a realizar, como el sacrificio expiatorio de la Humanidad.

Y para esto no es preciso apelar al carácter profético de Juan. Pudo él por sí mismo leer y entender la Sagrada Escritura, en particular el libro de Isaías. Pudo muy bien alcanzar con especial luz del cielo el sentido del cordero pascual, que, según muchos autores, inspiró la comparación de Jeremías y de Isaías. Lo que alcanzaron más tarde San Pablo y el Discípulo Amado, pudo muy bien alcanzarlo también el Precursor, como dicen expresamente Orígenes [154] y San Ambrosio [155] y suponen todos los Padres que hablan de su inspiración profética.

De hecho la tradición cristiana ha encontrado en el cordero una imagen del sacrificio de Cristo. Así, por ejemplo, Orígenes [156], San Juan Crisóstomo [157], Teodoro de Mopsuestia [158], Dionisio el Cartujano [159] y el Cardenal Toledo [160], para no citar nada más que a los más antiguos.

Se habrá notado que nos hemos separado del enfoque que hoy dan muchos autores al problema de la inspiración del Bautista. Creemos que desde principios del siglo XX ha habido una desviación de la tradición en este punto.

Hoy es frecuente, desde Belser [161] y Murillo, esforzarse por demostrar tal o cual paso bíblico como exclusiva fuente de inspiración del Bautista, o por lo menos como exclusivo punto de referencia. Unos prefieren el cordero pascual, otros el Siervo de Yavé, otros ambos.

Los Padres, en primer lugar, han hablado siempre del cordero pascual y de la profecía de Isaías; luego han ido cre-

154 MG 12, 756.
155 ML 14, 1113.
156 MG 12, 757.
157 MG 57, 415.
158 MG 66, 734.
159 Op. c. in h. l.
160 Op. c. in h. l.
161 *Einleitung in das N.-T.*, Freiburg, 1905, p. 372.

ciendo las referencias bíblicas, con el propósito principal de declarar el pensamiento del Bautista, más que para señalar su fuente de inspiración o su referencia concreta.

Es muy ordinario decir que el Bautista señaló al Cordero de Dios que Moisés anunciara enigmáticamente y el Profeta Isaías más claramente. Esto sobre todo ocurre en los Padres. Por eso creemos que el cordero pascual e Isaías han de centrar toda la atención del exegeta, si queremos continuar la línea de la tradición.

Se suele rechazar la alusión al cordero pascual, porque no parece claro el lado expiatorio del sacrificio. No creemos que esto fuera necesario. Basta que fuera verdadero sacrificio para que típicamente profetizara el de Cristo. Tanto más que existe un paralelismo muy acusado entre los dos, como ya notó San Ambrosio. A saber, la sangre del cordero pascual fué la que salvó a los Israelitas de la esclavitud de Egipto y la sangre de Cristo es la que nos salva de la esclavitud del pecado.

Es un hecho cierto que el cordero pascual era figura de la muerte de Cristo. Pero aun suponiendo que el Bautista no penetrara en su simbolismo, lo cual se hace difícil de creer y es contra la afirmación de algunos Padres, bastaba que fuera verdadero sacrificio para que Juan tomara de allí el cordero como tipo del sacrificio de Cristo. Y luego el carácter específico del sacrificio mesiánico se lo diera la profecía del Siervo de Yavé, donde claramente se habla de sacrificio y de sacrificio por todos los pecados. Tanto más, que el sacrificio del Siervo de Yavé es explicado en su elemento más trascendental por la comparación con el cordero que es llevado al matadero.

La brevedad del testimonio del Bautista hace muy difícil precisar la referencia concreta bíblica, si es que la hubo. El sacrificio del Mesías estaba muy determinado en la Ley y en los Profetas y esta era la sustancia del testimonio de Juan encuadrada también en la imagen del cordero, que ya de por sí, en el marco de la historia y de la religión judía, era figura de sacrificio en general, y luego, al ser relacionado por Isaías con el sacrificio del Siervo de Yavé, ofrecía cierta base para ser imagen particular de este sacrificio.

Juan pudo comprender todo esto muy bien y anunciar la pasión de Jesús en términos figurados, que no herían los ánimos todavía no preparados suficientemente, pero que decían algo y aun mucho, aunque no todo lo que hoy nos pueden decir a nosotros.

Siempre será verdad lo que observa el P. Joüon: que muchas palabras y sentencias del Evangelio son semillas que fructificarán el mañana. Así ocurrió en el Antiguo Testamento y así ocurre en el Nuevo. Una de estas semillas es la profecía de la muerte de Cristo en el cuadro del cordero.

### 4. *El Cordero de Dios.*

Aunque la imagen del Cordero aplicada al Mesías contiene por sí misma la idea de sacrificio, el Bautista la concretó más en este mismo orden.

El cordero va determinado primeramente por el artículo y el genitivo. Jesús no es *un* cordero; es *El* Cordero *de Dios.*

Ya el Crisóstomo notó la importancia que tienen el artículo y el genitivo para fijar en categoría única a este cordero [162].

El genitivo establece una relación entre Dios y el cordero. ¿Qué relación es esta?

La relación que se encuentra en la Sagrada Escritura es la de víctima y nunca la de identidad o simple pertenencia. Y esta es también la que supone la tradición cristiana más antigua. El cordero referido a Dios habla de inmolación y sacrificio.

Esta relación general se puede todavía precisar más estudiando el sentido propio del genitivo.

En la profecía de Isaías se nos habla del Siervo de Dios. Este genitivo no es tampoco de simple pertenencia, sino de elección, predilección y misión por parte de Dios; de entrega y obediencia ciega por parte del Siervo.

En el IV Evangelio encontramos las obras de Dios (6,28), que son aquellas que Dios aconseja y acepta, aquellas que tienen una eficacia divina. Se habla también del Pan de Dios (6,33), que es pan bajado del cielo y pan que da la vida al mundo; pan que envía Dios y pan que tiene la virtud de Dios [163].

El Cordero de Dios, siguiendo la línea de explicación victimal que encontramos en la Escritura, será aquella víctima que envía Dios, que ama Dios, que acepta Dios, que tiene eficacia y virtud propia de Dios.

Este es el sentido en que habla la tradición católica. Orígenes dirá que Dios ofrece este sacrificio [164]. San Ambrosio, que

---

162 MG 59, 116.
163 Cf. MAY, p. 11-12.
164 MG 14, 291.

es al Cordero escogido por Dios[165]. Y así hablarán también Teofilacto y Zigabeno y muchos autores posteriores.

Maldonado escribe: "Dei autem agnum vocavit, quia a Deo oblatus est. Sicut vocamus sacrificium Abrahmi, quod Abrahamus obtulit".

El Cardenal Toledo insiste en la eficacia de este sacrificio: "Agnus ille, cuius unius sacrificio mundus a peccato purgatur".

Por el sentido mixto y amplio se inclinó ya en el siglo XVI Molano, que luego han seguido Federkiewiez y May en nuestros días. Y este es el que, admitiéndolo el genitivo, se debe retener.

El artículo reviste aquí desde luego su valor determinativo. Jesús no es *un* cordero de Dios. Es *el* Cordero de Dios, lo cual lo pone por encima de cualquier otro cordero, como notó el Crisóstomo y luego el Cardenal Cayetano. Se trata de un cordero singular, único. El templo en la religión judía no era más que uno; así el Cordero de Dios.

Esta idea de excelencia y singularidad se encuentra con mucha frecuencia en la tradición y está acentuada por el texto mismo, que determina al Cordero de Dios.

La tradición señala también el sentido anafórico del artículo, haciendo ver que el Cordero de Dios estaba ya determinado en la Ley y en los Profetas, en Moisés y en Isaías. Así hablan Tertuliano, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, Teofilacto y Teodoro de Mopsuestia y muchos después. De hecho Moisés habló de Cristo como cordero típicamente e Isaías al comparar al Siervo de Yavé con el cordero. Y desde luego el contenido de la metáfora estaba todo en ellos.

La tradición ha visto también con mucha razón la inocencia en el Cordero de Dios. Si cualquier víctima debía ser pura para ser agradable a Dios, ¿cuánto más lo debería ser la víctima que Dios mismo se había escogido, aquella en que especialmente se recreaba, aquella que iba a tener una eficacia única? La inocencia de que habla la tradición anterior al año 1925 va siempre unida y apoyada en el sentido sacrifical del cordero. Nunca separada de él.

### 5. *Qui tollit peccatum mundi.*

En esta sentencia se debe estudiar cada una de sus palabras y su aportación y relación con el conjunto.

En el sentido de *peccatum* y *mundi* hay acuerdo comple-

---

165 ML 15, 1706.

to. El pecado tiene un sentido general que abarca cualquier clase de pecado, original y personal. El mundo tiene un sentido moral que connota a todos los hombres en cuanto enemigos de Dios.

En el sentido del participio "*o airôn*", *qui tollit*, hay dos sentencias. Unos lo explican por quitar o borrar; otros por tomar y llevar sobre sí. El verbo griego admite, efectivamente, ambas explicaciones.

En la tradición y hoy modernamente se encuentran también las dos.

La idea de tomar sobre sí corresponde mejor al carácter victimal del cordero y a la misma metáfora. Y este es el sentido que le da San Juan Crisóstomo, arguyendo, sobre todo de la analogía con el Siervo de Yavé, que toma sobre sí los pecados de la Humanidad [166].

Con el Crisóstomo coincide San Ambrosio [167] y San Germán [168].

Eusebio lo explica con el célebre texto de San Pablo: *factus est peccatum et execratio* [169]. Y la misma idea encontramos en San Cirilo. Cristo nos ha redimido "*factus pro nobis maledictum* [170].

Bruno de Asti dice que Cristo se puede llamar cabrito más bien que cordero "*propter similitudinem carnis peccati*" [171].

San Alberto M. es el primero que cita 1 Petr 2,24, donde se dice que Cristo llevó nuestros pecados sobre su cuerpo hasta el madero de la cruz [172].

Jansenio de Gante junta los dos sentidos de esta manera: "*aufert sumendo*" [173].

Este sentido lo ha explicado magistralmente el Maestro Fr. Luis de León: "No solamente dice que los quita..., sino que los carga sobre sí, y los hace como suyos para ser él castigado por ellos" [174].

Barrado recoge la misma explicación: *portando aufert* [175].

En el siglo XVII siguen la misma explicación B. Perera y G. Estio, el cual la tiene por más conforme con el texto griego y con Isaías, y en particular con la imagen del cordero,

166 MG 57, 197. 345; 59, 109.
167 ML 15, 1648.
168 MG 98, 307.
169 MG 22, 909.
170 MG 73, 191.
171 ML 164, 254.
172 *Opera*, X, p. 66.
173 Op. c.
174 Op. c. p. 816.
175 Op. c.

al cual le cuadra mejor quitar el pecado tomándolo sobre sí: *aufert portando* [176].

En el siglo XVIII es la explicación más ordinaria: Natali, Hardouin, Erhard, Calmet, y sobre todo Bernardo Lamy ha resumido muy bien los motivos que toma de la analogía con Isaías, con San Pablo y San Pedro.

El verbo hebreo *Nasha* dice que se aplicaba a la víctima que se hacía solidaria con el que ofrecía el sacrificio, tomando en sí los pecados.

Entre los modernos basta citar los nombres de Federkiewiez, Bover y Andrés Fernández.

A nosotros nos parece también que corresponde mejor al pensamiento del Bautista, tanto porque se refiere al cordero víctima, como por analogía con Isaías, San Pedro y San Pablo.

El sentido victimal es independiente de una u otra explicación, y por eso entre sus partidarios se encuentran las dos. En cambio, los que excluyen el sentido victimal del texto, por fuerza tienen que escoger el sentido de quitar o borrar, pues el de tomar sobre sí ya implica la idea de sacrificio, como observa justamente el Crisóstomo, cuando dice que el Bautista no dijo: *remittit*, sino *suscipit* (gr.): "*Illud sine periculo fiebat; hoc autem per mortem*" [177].

Cualquiera que sea la idea propia del *tollit*, siempre queda en pie el contenido sustancial de esta segunda parte, que es decisiva para el sentido victimal de la metáfora del cordero.

Por eso, como observa May, la Crítica se esfuerza por eliminar a toda costa como no histórica esta segunda parte [178].

Se puede aceptar este principio general que asienta Knabenbauer: "Notio ablationis peccati et notio sacrificii secundum totam institutionem caeremonialem erant inter se colligatae" [179].

En efecto, la remisión del pecado era fruto de la sangre, como repetidas veces leemos en la Escritura y ha resumido el autor de la carta a los Hebreos (9,22). Sole cita varios textos de los Rabinos en este mismo sentido [180].

Este principio general tiene mayor fuerza cuando el perdón de los pecados es obra del cordero, que ya por sí sugiere la idea de víctima. "Proponer a Jesús como Cordero de Dios, que borra los pecados del mundo, es presentarle como destinado a la muerte en expiación por los mismos; pues la inmola-

176 Op. c.
177 MG 57, 197.
178 Op. c. p. 39. 41. 114.
179 In h. l.
180 a. c. p. 364.

ción es la vía única por la que el simbolismo y la ley ritual del Antiguo Testamento enlazan con el cordero la remisión de los pecados" [181].

Era casi imposible, dice Sole [182], que los oyentes pensasen en un cordero que por su mera inocencia quitase el pecado. Si el Bautista hubiera pensado así "habría expuesto una idea enteramente nueva, ininteligible a sus oyentes. Dando al cordero el sentido de víctima, ha dado a su figura el significado obvio, el conocido de los oyentes".

San Juan Crisóstomo deduce el sentido victimal del cordero y de la segunda parte: "Ac cum dicit: qui tollit... idipsum significavit. Non alio enim quam per crucem modo id operatus est" [183].

En esta exégesis nuestra brilla la perfecta y admirable unidad de las dos partes. El Cordero que habla de sacrificio tiene su réplica efectiva en el pecado que se perdona; y el pecado perdonado tiene su contrarréplica en el Cordero inmolado.

## EPILOGO

El P. Lyonnet dice justamente que el exegeta católico, además de la mente del Bautista, debe buscar lo que el autor inspirado del IV Evangelio ha querido decirnos en ese resumen que hace de la predicación de su maestro [184].

La mente del Evangelista la conocemos por el texto mismo del Evangelio y otros pasos, donde él habla del cordero como figura de Cristo.

Pues bien, es un hecho que siempre que San Juan menciona el cordero como símbolo de Cristo, lo toma en sentido de víctima.

Así lo vemos en el último episodio de la Pasión, cuando los soldados rompen los huesos a los dos ladrones y perdonan a Cristo, porque estaba profetizado que a él no le habían de quebrantar ningún hueso. (Io 19,36.)

San Juan, con la autoridad y luz propia de un autor inspirado, nos descubre aquí el misterio que encerraba el cordero pascual. Dios había mandado que fuese asado y comido sin que se le rompiese ningún hueso.

Esta orden era una profecía de lo que había de suceder con

---

181 L. MURILLO, *El Cuarto Evangelio*, p. 165.
182 a. c. p. 361.
183 MG 57, 415.
184 Bíblica 30 (1949) 115.

Cristo en la cruz. Así lo ha visto Juan y por eso lo da como una prueba de que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios, en quien todos deben creer.

Con San Juan conviene también San Pablo. Cristo es el cordero pascual de los cristianos, "nuestra pascua" (1 Cor 5,7).

El cordero pascual era verdadero sacrificio, *Zebah, Thusía* (Ex 12, 27; 34, 25); los Evangelios y Flavio Josefo dicen que había que sacrificar la Pascua. Filón observa que este día todos los israelitas eran verdaderos sacerdotes, porque podían sacrificar el cordero.

El cordero se inmola en el templo, lugar de los sacrificios; su sangre era derramada en los ángulos del altar y las grasas se quemaban como en todos los sacrificios.

San Pablo y San Juan, al decirnos que el cordero pascual era figura de Cristo, nos han dicho que es el verdadero cordero inmolado y sacrificado por el pueblo.

El pensamiento del Evangelista se hace todavía más diáfano en el Apocalipsis, donde el cordero aparece hasta veintinueve veces en doce capítulos, como personificación de Cristo, según los cálculos del P. Allo [185].

La primera visión y la más importante es la del cordero inmolado, bajo la cual se desarrollan todas las demás, como dice Medebiélle [186].

La entrada en escena del Cordero se anuncia por la imagen del León de Judá (5,5), que resulta una verdadera paradoja. Después de anunciarse el León, el que se revela al vidente no es el León, sino el Cordero degollado. Dos símbolos contrarios en la forma, pero coherentes en el fondo.

El León figura la fuerza y la victoria de Cristo y se inspira en las bendiciones de Jacob a Judá (Gn 48, 9. 10). El Cordero expresa el modo cómo se ha logrado la victoria y el poder: por la muerte y el sacrificio (5,6).

El Cordero que vió San Juan llevaba tal vez en su cuello la herida de la inmolación cruenta [187]. Y todo es fruto de su inmolación. La gloria misma del Mesías y los bienes que derrama sobre los creyentes [188].

Dentro del marco del Cordero degollado ve después el vidente su sangre que blanquea (7,14). Una nueva paradoja. La sangre sólo puede blanquear moralmente.

---

185 *L'Apocalypse*, París, 1933, p. 77.
186 *Expiation* DBS, III, 206.
187 ALLO, op. c. p. 63.
188 Leemos *amnos* en Io 1, 29. 36; 1 Petr 1, 19 y Act 8, 32. En el Apocalipsis y sólo en él, a excepción de Io 21, 15, leemos siempre *arnion*, diminutivo del inusitado *aren*, que es lo mismo que el latín *agnus*.

Si el que se acerca al Cordero se acerca a la vida, el que se aleja de él se aleja de la vida. Desde el principio del mundo Dios tenía decretado y previsto el sacrificio del Cordero para salvación de la Humanidad (13,8). El libro de la vida ha querido Dios que esté en las manos del Cordero y que él sea quien lo abra y lo cierre. El Cordero muerto es el que puede dar la vida. Otra elegante paradoja.

Se puede decir que toda la soteriología del Apocalipsis se centra en la imagen del Cordero inmolado. El sacrificio de Cristo queda en el Apocalipsis expuesto con todos sus términos propios y bien claros, mientras en el Evangelio, y en particular en el testimonio del Bautista, se deja suspenso en un lenguaje velado. Esta diferencia no debe pasarse por alto, pues dado que el Evangelio se escribió después que el Apocalipsis, literariamente debería señalar un estadio más avanzado de la soteriología y no es así. Prueba de la fidelidad histórica del Evangelista.

El mismo contenido de víctima tiene el cordero en San Pedro, quien por su hermano Andrés tuvo muy pronto noticias del testimonio del Bautista, si es que él mismo no estuvo presente.

Allá por el año 63 escribía a los fieles exhortándolos a una vida santa y les proponía como fundamento el precio de la sangre con que Cristo nos ganó: "Hemos sido rescatados con la sangre preciosa de Cristo, Cordero inmaculado y sin mancha" (1 Petr 1,19).

Alguien ha querido ver en este texto un argumento para la teoría de la pura inocencia del cordero. No se ha fijado que la inocencia va unida a la sangre, que es el verdadero rescate. La inocencia está en función del sacrificio y sirve para realzar su valor.

Es más, los mismos términos "inmaculado y sin mancha" son términos sacrificales.

Inmaculado corresponde al hebreo *tamid*, perfecto, que era la palabra técnica del animal que reunía las condiciones exigidas por la Ley de los sacrificios. *Tamid* se hubiera traducido mejor por *téleios*, pero el adjetivo griego que usa San Pedro (ámômôs) pertenece más al vocabulario técnico sacrifical. Aplicado a Cristo-Cordero nos lo presenta como la víctima perfecta. Se trata, pues, de una pureza o perfección en orden al sacrificio.

El segundo adjetivo es clásico y de por sí no es exclusivo de los sacrificios. Aunque sí unido con el primero [189].

189 Cf. U. Holzmeister, *In Epist. S. Petri et Iudae*, París, 1937, p. 224-5.

El lenguaje que usa San Pedro refleja más la legislación sobre el sacrificio en general (Lev 1410; 23,18...) que la del sacrificio pascual o la profecía de Isaías. Por eso es difícil precisar dónde se ha inspirado el Apóstol, aunque el sentido victimal de la metáfora del cordero sea en él muy claro.

Teniendo, por tanto, presente el peso de una larga tradición católica, desde los Padres hasta el año 1925, la idea de sacrificio que el cordero de por sí sugería en la historia y vida religiosa de Israel, lo relacionado que estaba con el sacrificio del Mesías en Isaías, Jeremías y Moisés, la relación íntima que el Bautista ha establecido entre el Cordero de Dios y el pecado del mundo, y, por último, la exégesis que hacen San Pedro y San Juan del cordero aplicado a Cristo, creemos cierto que el Precursor profetizó de un modo figurado y algo velado la Pasión y Muerte del Señor. Y este es el sentir, aun hoy día, de la mayoría de los intérpretes católicos, aunque haya algunos que disientan.

JUAN LEAL, S. I.
De la Facultad Teológica
de Granada.

# El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas

## I. *Introducción: nuestra actitud ante el problema*

"Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem; nam impossibile est [id] quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum..." (*C. Gentes*, III, 9). Es interesante observar la actitud psicológica que revela de sí mismo Santo Tomás en este y en otros pasajes de sus obras. Aun en el supuesto de que cuando escribía estas palabras estuviese juzgando una opinión desacertada, reconoció que podía contener "aliquam veritatem". Pues es inconcebible, dice, que un aserto probable pueda "secundum totum esse falsum". En este caso se trataba nada menos que de la singularísima opinión de Pitágoras, según el cual el mal y el bien son dos géneros igualmente supremos y primeros principios.

Estas palabras de Santo Tomás ya desde ahora pueden servirnos para expresar nuestra actitud en el problema que vamos a investigar: sin prejuicios para defender a toda costa (sea con razón o sin ella), sin prejuicios para atacar a toda costa (sea con razón o sin ella), ninguna opinión, sino dispuestos a someterla a un examen sereno y profundo, para concluir reconociendo lo que de modo cierto nos conste que hay en ella de verdad, sea todo, sea mucho, sea por lo menos en algún aspecto o parte.

¿Qué hay compatible con la verdad en el uso metódico de las fórmulas del vitalismo y del relativismo? Este es el problema.

Es un hecho que se habla mucho de esto en nuestro tiempo; los que quieren estar "al día", los que quieren "dejar lo muerto" y sienten ansias de ser avanzados, a veces blasonan de la verdad vital y relativa; ¿qué habrá en el fondo de esta aspiración difusa y a veces algo extendida? Hemos de examinarlo.

En realidad, por el mero hecho de que se inicie una especie de renovación en la ciencia no podemos juzgar *a priori* ni que sea acertada, ni que sea desacertada; en el transcurso de la historia de las ciencias y de la filosofía las ha habido de todas clases.

Por ejemplo, el gnosticismo de los primeros siglos, y luego el maniqueísmo, que intentaban acomodar a la ciencia y filosofía de entonces los datos de la Revelación, estaban desacertados en su intento; y hoy día nos da risa leer en San Ireneo o en San Agustín qué cosas decían y cuáles creían opuestas a la Fe, en nombre de la ciencia, los gnósticos y maniqueos de los primeros siglos. En cambio realizaron una verdadera renovación los Santos Padres. La realizaron dentro del ambiente filosófico-teológico San Agustín y luego mucho más profundamente Santo Tomás; todos conocemos muy bien, y no hay por qué repetirlo aquí, los miedos y recelos, las oposiciones y prohibiciones que originó en sus principios la obra de Santo Tomás, el cual tuvo la audacia de sistematizar el antiguo contenido dogmático de los Santos Padres dentro de un marco aristotélico, entonces casi totalmente nuevo; más aún, todos recordamos que con el averroísmo, que provocó la condenación por parte del Obispo de París, Tempier, de 219 tesis averroístas, incluyeron también, entre otras, a 20 tesis tomísticas, las cuales, sin embargo, prevalecieron pocos años después; nada digamos de Kildwarby, Arzobispo de Canterbury, que en 1277 condenó unas 30 proposiciones, ni de los recelos expresados por Juan XXI en la Bula del 28 de abril de 1277.

Un movimiento asimismo renovador, y que terminó por imponerse universalmente, fué el del neoscolasticismo, en el que tuvo un papel tan preponderante España a partir de Francisco de Vitoria (1480-1546), en el siglo XVI, y que fué conocido generalmente con el nombre de la "escolástica española", de la que Suárez es un eslabón.

En cambio el jansenismo, que poco después, a mediados del siglo XVII, pretendía acomodar un protestantismo mitigado "ad usum catholicorum", fué desacertado y condenado.

No puede *a priori* rechazarse o admitirse cualquier movimiento renovador, porque los ha habido en el transcurso de

la historia tales, que en vez de renovación han traído consigo una degradación, y otros, en cambio, han triunfado porque podían producir un auténtico ensanchamiento de horizontes y una mayor profundidad en el conocimiento de las doctrinas cristianas.

¿Dónde quedará colocado con el tiempo este ambiente y movimiento actual llamado de la "Teología Nueva", especialmente en sus métodos de vitalismo y relativismo?

No cargas afectivas por uno u otro lado, sino la segura serenidad de un examen serio y a fondo, esto es lo que puede decírnoslo. Y esta investigación es la que intentamos realizar ahora.

## II. *Origen histórico del vitalismo y relativismo contemporáneos*

Ante todo, ¿cómo han nacido el vitalismo y el relativismo de nuestros tiempos modernos? Las grandes ideas, ya sean buenas, ya malas, no nacen nunca en medio de la sociedad, repentinamente, como hongos, sino que tienen una larga gestación en un ambiente histórico que las condiciona y les da vida.

El vitalismo y el relativismo de nuestros días están en íntima relación y dependencia respecto de la filosofía de Kant y postkantiana. Por más que sea cosa sabida, nos es preciso recordar ahora, para la ilación del conjunto, que al fin del siglo XVIII, cuando fraguó el kantismo, la filosofía racionalista postcartesiana había llegado a un callejón sin salida por la lucha entre dos extremos radicalmente opuestos: el racionalismo sistemático leibniziano y el irracionalismo sistemático o empirismo de Hume.

Leibniz exageraba tanto el alcance de la razón filosofante que creía que de suyo se podrían, a nuestro nivel humano, reducir todas las verdades "de hecho" a verdades "de razón", es decir, *a priori;* y por cierto, demostradas por el mero principio de identidad y por lo que él llamaba "razón suficiente", que no era una concatenación del sér al sér, a veces análoga y de diversas clases, sino siempre una concatenación del sér al sér señalada con el tipo de deducción matemática. *A priori* podría predecirse el acto libre como se predice dónde caerá el platillo de la balanza, y *a priori* podría predecirse que si Dios crease un triángulo sería equilátero, por el optimismo racionalmente determinista. Naturalmente, un sistema de este carácter ferozmente racionalista, llegaba a contradicciones fun-

damentales y patentes, que no podía explicar; por ejemplo, en los famosos "laberintos", como decían entonces; ¿cómo explicar la composición del continuo con ideas "claras y distintas" de este género? Los dos continuadores de Leibniz, que fueron Wolff y Baumgarten, retocaron, es verdad, tal o cual punto del maestro, pero en su conjunto conservaron las antinomias de Leibniz en toda su crudeza.

Frente a este racionalismo se produjo la reacción empirista en sentido opuesto: Locke no reaccionaba contra Descartes al modo de Malebranche, Espinosa o Leibniz, como contentándose con limar las contradicciones de las ideas innatas, claras y distintas; sencillamente las negaba; entronizaba la contingencia y multiplicidad fáctica de la experiencia. Pero a su vez se le tachó de inconsecuente y se pasó como sin sentirlo a Berkeley y a Hume, más radicales. Hume es el caso típico del racionalista "metódico", que con plena consecuencia destruye todo racionalismo sistemático o conceptual para degradarse al fin en una especie de escepticismo que hace imposible toda filosofía y toda ciencia; no hay verdadera universalidad científica, sino la generalización aproximativa de una corta experiencia; no hay verdadera necesidad en las leyes o asertos científicos, sino la mera expresión de una costumbre. Ante estos desenfrenos de la razón crítica y analizadora, que niega todo lo que no es pura deducción matemática, lógicamente habían de hundirse todas las ciencias (aun las matemáticas) y toda filosofía.

Se sentía imperiosamente la necesidad de poner cortapisas a la razón; así como la libertad total, fin en sí, llega al libertinaje y a que se tenga libertad aun para negar la libertad, lo cual ocasiona la reacción opuesta de negar toda libertad radical para conservar cierto uso de libertad, de un modo parecido un racionalismo desbocado llega a negar toda obra de la razón, se autodestruye; así sucedió en Hume. Por esto al fin del siglo XVIII se mascaba en el ambiente (de modo parecido antes de que vinieran los sofistas y escépticos griegos) el ambiente de revolución subjetiva, de desconfianza hacia los andamios levantados sobre los objetos.

Esta revolución fué la que intentó llevar a cabo Kant: si hubiera puesto un límite a la razón de un modo *subjetivo* (como hizo, por ejemplo, Balmes) habría saneado realmente el ambiente; pero fué al revés: Kant puso el límite a la razón de un modo meramente *objetivo*: una valla de fenómenos, más allá de la cual ella no podía saltar a los noúmenos o cosas en sí, objeto de la metafísica. Pero de allí para acá (es decir, dentro del límite de la valla) quedaba el racionalismo

lo mismo que antes, o mejor dicho, quedaba mucho peor, pues ni siquiera tenía el freno de la realidad objetiva, con que se contaba antes. Es decir, Leibniz con su racionalismo "sistemático" quedaba arrinconado, es verdad, pero Kant dejaba paso abierto al racionalismo "metódico", verdadera raíz del mal, y que pronto o tarde volvería a engendrar otra clase de racionalismo sistemático, como de las raíces cortadas brotan sin cesar los retoños de su misma especie.

Obsérvese que Balmes intentó algo parecido, pero mucho más humano. Balmes también vió que era preciso poner coto a la razón, combatir el racionalismo; pero en lo más radical, que era, antes que las consecuencias o construcciones sistemáticas, el principio que las había hecho posibles, y que era el uso desenfrenado de la razón al filosofar: es decir, había que oponerle no un nuevo límite "objetivo" (de noúmenos), que resultaba absurdo y además ineficaz, sino un límite "subjetivo", por el recto uso de la razón.

Por este motivo exigía Balmes un uso armónico y simultáneo de las facultades, que las limitase contra la unilateralidad de su ejercicio por separado; a la vez, simultáneamente: 1.°, hechos de conciencia (Locke); 2.ª, evidencia de ideas (Descartes); 3.°, y finalismo humano por la unidad del sujeto en que radican los unos y las otras. Este es el sentido íntimo y profundo, realmente genial y grandioso, que yo veo en la obra balmesiana, como expuse recientemente en un artículo de la revista "Pensamiento" [1].

Pero dejando ahora esta digresión y volviendo a Kant, nos encontramos ya con el primer caso de relativismo: es un relativismo aún parcial y vergonzante, que podríamos llamar ahora, para entendernos, "relativismo trascendental".

## III. *Primeras clases y aspectos de relativismo y vitalismo, después de Kant; relativismos de filiación idealista*

En Hume, según hemos visto, el relativismo empezaba a dibujarse con claridad: todos los aserlos científicos serían la expresión de una costumbre; por tanto, variando ésta, variaría *de derecho* (no sólo de hecho) la ciencia, cuya expresión sería mera obra de una costumbre determinada.

Kant, aterrado por el escepticismo que ahí andaba envuelto, creyó evitarlo, según hemos visto también, poniendo la uni-

---

1 *El sentido íntimo de la criteriología balmesiana*: Pensamiento 4 (1948) 405-431.

versalidad y necesidad científicas fuera de la cosa, sin peligro de que se le negasen por no encontrar en el análisis de los términos de los juicios la mera identidad leibniziano-wolffiana; toda la necesidad y universalidad de los asertos científicos los puso, diríamos con nuestra terminología, en el sujeto o facultad, es decir, como una *aprioridad trascendental:* cuando el que piensa proyecta sobre el objeto sus propias formas que construyen el objeto del juicio, por fuerza encontrará en él de modo universal y necesario sus mismas relaciones. Con esto Kant evitaba aquella clase de relativismo propio de Hume, que podríamos llamar "relativismo empírico"; pero quedaba en pie otro relativismo, el que hemos llamado "trascendental".

Está bien claro: la ciencia que versaría sobre el "objeto como representado", es decir, como mero producto de construcción de formas *a priori* y sobre ellas (pues la cosa en sí no influía en la especificidad del conocer), era relativa de hecho y *de derecho*, y totalmente relativa al sujeto que imponía estas formas; luego "en sí", ¿qué era la cosa? Kant no lo sabía. De aquí, consecuentemente, pasó a afirmar en la *Crítica de la Razón Práctica* (donde ya trata de los noúmenos) que el hombre obra "como si" fuera inmortal, "como si" Dios existiese en sí, "como si" existiese su yo sustancial en sí, "como si" conociese el mundo; pero en realidad estos noúmenos ya no podían ser objeto de ciencia filosófica o metafísica.

No es preciso que ahora me detenga en exponer cómo evolucionó por sus mismas contradicciones internas el postkantismo; remito al lector interesado en este punto a las obras en que algo más de propósito se trata, como en mi obra titulada *Filosofía y Razón*[2]. Sólo enunciaré, para abreviar, el paso del relativismo trascendental de Kant al que podríamos llamar "relativismo idealista evolutivo" de Hegel.

Eliminada toda "cosa en sí" como contradictoria (el espíritu humano no tolera de buena gana esta violenta disociación relativista de una verdad para la razón y otra para el corazón, la moralidad y la práctica), quedaba ya una especie de Absoluto, pero sumergido en el devenir de la Idea misma objetivada. Estas palabras están preñadas de sentido; expliquémoslo.

Para el idealismo de Hegel, ya no era el pensamiento algo referido a un objeto que no se alcanzase; este relativismo trascendental kantiano ya se daba por absurdo. El pensamien-

---

2 *Filosofía y Razón*, ed. FAX, Madrid, 1948. Véase especialmente c. 2, *Trayectoria del existencialismo*, y c. 4-6.

to, es decir, la representación misma, era toda la realidad, la Idea que por sí misma se representaba y evolucionaba sin referencia a ninguna "cosa en sí" u objetiva en sentido trascendente de la que dependiera, y sin referencia a ninguna sustancia personal trascendente que la formulara: la Idea era toda la realidad y la norma de sí misma. La ley suprema de esta clase de verdad hegeliana no era, pues, la referencia (o adecuación) a la cosa o a la mente, sino su propia ley de evolución; a la Metafísica estática "o del ser" se sustituía la Metafísica del hacerse o "werden", "devenir". Pero tampoco aquí el espíritu se satisfacía si no formulaba la unidad o razón de esta multiplicidad empírica del mero hacerse. La respuesta venía espontáneamente: el mismo hacerse es su propia ley; a todo lo que es, por ser, se le opone un término que aún "no es", o "no-ser"; y para hacerse lo que aún no es, se niega lo que es y corre a hacerse lo que no es: la síntesis subsume y suprime la contradicción de la tesis y antítesis, con el movimiento o hacerse.

También aquí el relativismo cavó su propia fosa: si la ley suprema de la realidad no es su explicación por referencia a algo inmutable que "es", sino el hacerse, ¿por qué no se dice que también es un *mero* "hacerse" esta ley del "hacerse"? Si esta ley triádica no "se hace" sino que "es", ya reconocemos un Logos extrínseco al mero hacerse, que lo rige, lo fija; entonces volvemos a un Dios trascendente o "en sí". Este fué el paso que dió la llamada "derecha hegeliana", pero en tanto evitaba la contradicción formal y fundamental del hegelismo, en cuanto negaba el puro relativismo evolutivo.

La "izquierda hegeliana", en cambio, quiso salvar a toda costa el relativismo evolutivo idealista de Hegel. Una rama fué a dar, a través de Feuerbach, Marx, Engels, en el "materialismo dialéctico" del comunismo; esta realidad es la materia, y su ritmo triádico de evolución por la oposición de tesis y antítesis está en las luchas sociales (entiéndase: materiales) que radican en la materia, o necesidades económicas. La verdad será, pues, lo que es en cada momento el "fieri" o "hacerse"; fué "verdadera" la esclavitud en su momento de evolución, porque entonces expresaba la Idea, o mejor, la materia de entonces, pero de igual modo luego la "verdad" fué *de derecho* el medievo, y luego lo fué *de derecho* la burguesía y mañana el socialismo: la verdad es relativa a cada anillo de la evolución.

La objeción clásica que el marxismo no ha podido nunca evitar es precisamente la objeción que pesa contra todo relativismo: si la realidad es puro hacerse, ¿por qué razón señala

un término en sí, que no cambiará (el socialismo) cuando se llegue al total triunfo del comunismo? Los mismos motivos con que se estableció este término harán inexorablemente que se lo considere a su vez como un mero anillo, y perecerá; y si se lo establece como algo absoluto, ya se niega la plena relatividad evolutiva, gracias a la cual nos sería posible llegar a él[3].

Exactamente la misma contradicción formulada de otro modo, se encontraba en el seno del hegelismo de izquierda, que no fué marxista, sino idealista en un estadio más avanzado, como en Benedetto Croce, cuyo resultado expuse sintéticamente en mi obra *Filosofía y Vida*[4].

Planteemos con brevedad el problema tal como se planteaba a Hegel: "si la realidad es puro devenir, también ¿devendrá o no tu mismo aserto de la realidad? Si no, ya hay algo fijo fuera del flujo que deviene; si afirmativamente, entonces este mismo aserto cambiará". A este dilema Croce responde del modo más radical, que expresa ya la forma extrema a que podía llegar el relativismo: "sí; en virtud de mi aserto, que no hay más que el desarrollo o el hacerse del espíritu, cambiará este aserto, como en cada momento histórico ha cambiado la filosofía y siempre ha sido verdadera en cada momento la de cada momento".

Pero este "relativismo historista" que anuncia claramente la relatividad del relativismo, es una degradación que nos sorprende y un envilecimiento cuyas tristísimas consecuencias son fáciles de prever. Desde luego se encuentra Croce con ésto: si su sistema es negar toda fijeza y afirmar la pura relatividad o pura evolución del espíritu, entonces por hipótesis Croce será crociano aceptando que *de derecho* evolucione totalmente su doctrina de la evolución; es decir, será crociano en cuanto sea anticrociano, y en cuanto afirmase la verdad del crocismo establemente, sería anticrociano. A este extremo de degradación escéptica, que repugna a todo hombre noble, ha llegado el relativismo historista[5].

Otros no han llegado tan abajo; pero sí a otros extremos bastante pronunciados, dentro de la línea más rigurosamente kantiana, como es a través del neokantismo. Juan Vaihinger, uno de los más distinguidos intérpretes de Kant, en realidad termina el estudio de la Introducción kantiana declarando que

---

3 Véase la interesante obra de R. LOMBARDI, *La doctrina marxista* (Col. Filos. Lux, III, 2) Editorial Atlántida, Barcelona, 1949; p. 233s.

4 *Filosofía y Vida*, Ed. Barna, Barcelona, 1946, p. 117s.

5 O. c., p. 135-136.

sin la Introducción no puede entrar en el kantismo, pero que con ella ya no puede permanecer en él[6]. Y en consecuencia establece un "relativismo ficcionista": la verdad es una mentira con disfraz de verdad, es meramente relativa al disfraz con que se la vista, "als ob", procedemos "como si" hubiera tal o cual, sabiendo que no lo hay. Las ficciones (que llamamos "verdades") son errores, grandes falsedades; pero son útiles a la vida como la actividad pancreática o de la bilis. Copiemos la frase decisiva: "La verdad es la utilidad mayor del error, y éste, una ficción que se ha hecho inútil"[7].

Con esto, poco a poco y como sin darnos cuenta, nos hemos ido deslizando a partir del relativismo que he llamado "trascendental" kantiano y hemos ido a parar con Vaihinger a un relativismo que es ya casi biótico o vitalista. Pero de éste hemos de tratar bajo título aparte en el párrafo siguiente.

Resumamos en un solo rasgo, para nuestra utilidad, estos relativismos que hemos llamado "trascendental", "evolutivo idealista", "marxista", "historista" y "ficcionista"; para todos ellos la verdad no es la expresión por nuestra mente de alguna realidad que "es", verdad que (aunque expresada—de uno u otro modo—según la perfección vital de cada mente) haya de ser *de derecho* válida para todos, verdad que en el sentido y tiempo en que se entiende pronunciada sea inmutable y necesaria; nada de esto. Para todos estos relativismos la "verdad es una reacción meramente subjetiva", que no tiene más exigencias ni valor que la de haber sido una reacción natural dentro del ámbito, momento, período o aprioridad en que se produjo: pero sin exigencia ni derecho alguno a ser válida en sentido trascendente para todos, para siempre, en una palabra, "de derecho".

## IV. *El relativismo vitalista*

Hay muchas clases de relativismo, según ya acabamos de ver; y una de estas clases es el relativismo biótico o vitalista. El vitalismo es una especie particular de relativismo. Este relativismo vitalista es el que ya empezaba a apuntar a través de Croce, y aún más a través de Vaihinger; con otras palabras, vienen a decir: "la verdad es un mero acto biótico, como la secreción del páncreas o de la bilis; pero esta secreción

---

6 *Filosofía y Razón*, c. 5, § 2, "La cosa en sí de Kant", p. 137.

7 Véase KLIMKE, F., *Historia de la Filosofía*, Editorial Labor, Barcelona, 1947, p. 675.

tiene la curiosa propiedad de pretender ser universal y necesariamente válida". Esto es todo. De suerte que el paso desde el relativismo trascendental kantiano se fué operando insensiblemente hacia estas otras formas de relativismo cada vez más distantes de la revolución copernicana, con la que se pretendió acabar para siempre con toda suerte de relativismo empírico y de subjetivismo en Metafísica. El hecho es que se paró en Nietzsche.

Pero antes de hablar del relativismo de Nietzsche nos es preciso mencionar otra fuente cuyo caudal, partiendo de un punto (en cierto sentido diverso), vino a engrosar finalmente el biotismo.

Esta otra fuente es la reacción antihegeliana, es decir, "antiesencialista", que fraguó y se desarrolló desde mediados del siglo pasado y ha tenido su apogeo en el nuestro: me refiero al existencialismo.

Todos hemos oído hablar de Sören Kierkegaard y de su reacción antihegeliana (aun quedando profundamente hegeliano en otros muchos aspectos, como era obvio). Para Kierkegaard es una falacia el superracionalismo de Hegel, que a partir de abstracciones quiere llegar al individuo como tal; éste queda siempre en su singularidad un misterio, algo "inefable"; su tarea no es meramente la de ser un anillo del devenir universal de la Idea: tiene su propia vida, que trae consigo un cometido propio e inalienable, en el cual nadie, ninguna generación es anterior o posterior dentro de la evolución total, sino que cada generación *empieza;* su decisión y su destino incomunicable, nadie se los puede escamotear. Por esto el hombre, lejos de triunfar con un esencialismo exhaustivo, geométrico, como si poseyese dentro de su relatividad al mismo Absoluto, en realidad se angustia ante su propia nada, revelada a sus ojos por el pecado; separación del Absoluto que lo lanza al absoluto—dice Kierkegaard, reaccionando contra Hegel, pero todavía con cierta antítesis de hondo sabor hegeliano.

Resumamos en una frase lo que ahora nos interesa recoger de Kierkegaard: por reaccionar contra Hegel, para quien toda la realidad es (hasta para nuestro nivel humano) "de derecho" y "de hecho" totalmente racional, Kierkegaard va al extremo opuesto, a una proposición contraria; y polariza su filosofía alrededor de la idea de que la realidad humana, la existencia, es "a todo nivel", es decir, aun en todo sentido "de derecho", "de suyo", irracional. Con una expresión escolástica diríamos que en el ser no hay verdad ontológica, como reacción contra Hegel, para quien la verdad del ser era tan exa-

gerada que se la dábamos con nuestra misma verdad lógica, es decir, del todo.

Naturalmente, en Kierkegaard está latente otra clase de relativismo: y profundo relativismo. Si la realidad del individuo existente es en sí misma irracional, entonces cada uno "percibirá" y "descubrirá" *su* realidad; y ésta será *su* verdad: es el relativismo existencialista.

En España tuvimos a Unamuno, que inspirándose en Kierkegaard profesaba un relativismo biótico o vitalista, enteramente radical, que en él toma proporciones exorbitantes y trágicas. "Sí, sí. El tiempo, el espacio y la lógica son nuestros más crueles tiranos. ¿Por qué no he de poder vivir ayer, hoy y mañana a la vez? ¿Por qué no he de poder estar aquí y ahí a un tiempo? ¿Por qué no he de poder sacar de unas mismas premisas cuantas conclusiones me convengan?" [8]. Así habla. En él ya no hay justificación racional ninguna, ni pretende hallarla; su razón ejercitada racionalísticamente sólo sirve para analizar, es decir, para "disolver" o destruir; de aquí que destruída toda racionalidad sólo le queda ya el impulso biótico, la cardíaca: "Y hechas estas consideraciones, que son [...] una manera de dejar asentada la posición práctica a que la tal crítica puede llevar al que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón [entiéndase: "racionalismo"], y tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que nos trituran el alma. Ya sabe el lector que en adelante me siga que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento. Y en cuanto a su verdad, la verdad verdadera, lo que es independiente de nosotros, fuera de nuestra lógica y nuestra cardíaca, de eso, ¿quién sabe?" [9]. Nadie—dice él—; la vida es pura fantasía:

> *Recuerda, pues, o sueña tú, alma mía,*
> *—la fantasía es tu sentencia eterna—,*
> *lo que no fué;*
> *con tus figuraciones hazte fuerte,*
> *que eso es vivir, y lo demás es muerte* [10].

No en todos llegó el relativismo inspirado en Kierkegaard a estos parajes fantásticos que en Unamuno se alcanzan. En

8 UNAMUNO, M. DE, *Soliloquios y conversaciones*, II; *Ensayos*, t. II, Madrid 1945, p. 537.

9 UNAMUNO, M. DE, *Del sentimiento trágico de la vida*, c. VI al final; o. c., II, p. 830.

10 UNAMUNO, M. DE, *Soliloquios y conversaciones*, II; *Ensayos*, t. II, Madrid 1945, p. 544.

el existencialismo propiamente tal, es decir, en el existencialismo sistemático, la relatividad no llega generalmente hasta negar la no-contradicción formal, como en Unamuno.

Pero queda siempre en el existencialismo la raíz del relativismo, aun cuando se lo mitigue o esconda con poca consecuencia. En Heidegger, por ejemplo, si el *Dasein* es ya una forma vital impuesta al *Seiendes*, entonces el des-cubrimiento o des-velamiento que hará de su ser quedará siempre absolutamente condicionado a su existencia, y ni podrá pasar "de derecho" a saber lo que es o *debe* ser otro *Dasein;* esto sería admitir las "verdades eternas" o "juicios ideales", es decir, un esencialismo trascendente aristotélico.

Para no alargarnos más resumamos en unas frases estos relativismos que hemos llamado vitalistas: negando que la verdad sea expresión, por nuestra mente, de alguna realidad que "es", verdad que (aunque expresada—de uno u otro modo—según la perfección de cada mente) haya de ser "de derecho" válida para todos, verdad que en el sentido y tiempo en que se pronunció sea inmutable y eterna, entonces, digo, negando esta verdad, ésta se hace "subjetiva" en todo sentido, se hace un mero acto vital (pónganse las condiciones vitales o aprioridades existenciales que se quieran, a gusto de los diversos sistemas); será siempre la verdad un curioso acto vital que tiene la pretensión de ser representación de exigencia universal y necesaria, pero pretensión que sería del todo quimérica.

## V. *El atolladero del relativismo*

No vaya a pensar nadie que yo imagino que el conjunto de partidarios de la llamada "Teología Nueva" defiende estos relativismos que he expuesto; ya sé que no es así, y no quiero imputar a nadie lo que no dice. Si hasta ahora los he expuesto, ha sido para que con este punto de partida comprendamos luego mejor las raíces lejanas de esta corriente que nos llega hasta nosotros con tantas pretensiones de novedad.

No obstante, creo que será útil que brevemente notemos ahora que estos relativismos son radicalmente insostenibles; y ante todo, por ser contradictorios se autodestruyen. Véase la concluyente exposición y demostración que sobre esto tiene De Vries [11]. En dos palabras, se puede formular así: 1.°, si el

---

11 De Vries, J., *Pensar y Ser*, Edic. FAX, Madrid 1945, núm. 78, p. 125. Especialmente, p. 126-127.

relativismo hace que la verdad no sea expresión de lo que "es", a saber, válida "de derecho" para todos, sino puramente una dependencia o relatividad, también se habrá dicho este aserto con pura relatividad; luego por su misma hipótesis ya ha caducado un momento después de pronunciarlo, ya no vale "de derecho" ahora, ni para todos; 2.°, si para escapar a esta tenaza dice el relativista que todo es relativo menos *un solo aserto* que es absoluto, a saber, la afirmación de su relativismo, entonces: *a*), no podrá demostrarlo, ni decirlo, sin presuponer *otros muchos* conocimientos "absolutos"; *b*), ni aun así podrá poner un límite tajante entre éstos y aquéllos; *c*), no podrá probar por qué razón su aserto tiene un puesto tan privilegiado, si está sumergido, como todo, en la realidad cambiante. Es decir, en todo caso el relativismo es absurdo exactamente como el escepticismo, y con los mismos procedimientos se los destruye a ambos.

Recuérdese que con estas mismas consideraciones y acusaciones de escepticismo encubierto combatió Husserl eficazmente el relativismo psicologista [12].

Aunque he afirmado que los partidarios de la "Teología Nueva" (por lo menos en su conjunto) no cometen el yerro de defender ninguna de estas crudas y absurdas formas de relativismo, no obstante adviértase que sin darse cuenta lo defendieron algunos modernistas a principios de siglo.

Véanse unos ceñidos párrafos de la carta pastoral del Cardenal Arzobispo de París, Monseñor Suhard, publicada en 1947, sobre estos puntos. Dicen así: los modernistas "intentaron una adaptación que era un abandono doctrinal; lo que importa, pensaban, es reconciliarse con el mundo. Si pues se requiere alguna acomodación para ajustar el dogma con la razón, o la moral con la ciencia, es preciso ceder. Todo evoluciona en el mundo; la Iglesia no se libra de esta ley. Que la acepte, pues, con decisión. Con ello saldrá ganando; lo que importa no es la Letra, es el Espíritu; no es [lo recibido en] herencia [lo que importa], es la *Vida* y el *Progreso*. Pues *ser* es esencialmente *devenir*. Si la Iglesia quiere vivir que adapte su Dogma, su culto y su disciplina a las formas de la actualidad. Pero la Iglesia no lo creyó así [...]. El modernismo había visto bien el rostro *humano* de la Iglesia, pero le había pasado inadvertida su naturaleza divina. Sólo había visto lo *fenoménico*. Es una ceguera inevitable que todavía acecha en nues-

12 HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, t. 1.° *Prolegómenos de la Lógica pura*, Revista de Occidente, Madrid 1929, c. 7.° *El Psicologismo como relativismo escéptico*, p. 122 y s.; cf. *Filosofía y Razón*, c. VI, § II, "Los argumentos de Husserl contra el psicologismo", p. 167s.

tros días a todos los que hasta sin darse cuenta de ello están influenciados por el naturalismo" [13].

Y a continuación, en pocas líneas exactas refuta este relativismo de lo "moderno por ser moderno", que se oponía a todo fijismo. Dice así el Cardenal de París: "Ante todo, porque el Progresismo exagerado es al mismo tiempo muy candoroso ante una sencilla mirada de la razón y de la experiencia, además de contradictorio en los mismos términos: ¿qué sería un *modernismo,* que a nombre de un progreso indefinido canonizase uno de sus momentos transitorios? ¡Ya sería un fijismo! Haciendo de lo *actual,* en cuanto tal, un absoluto válido y una norma de acción, el Progresista fija el devenir en una de sus estructuras caducas. Esto que él llama *hoy,* otra persona mañana lo llamará *ayer,* y lo condenará por este solo motivo. Es fácil reconocer ahí el callejón sin salida del Pragmatismo. Pero sobre todo ya se ve cuánta razón tiene la Iglesia para mantener frente a todas las concesiones y compromisos, que tantas veces le pide este *mundo que pasa,* una intransigencia que no es una [mera] *actitud* o un prudente reflejo para sobrevivir, sino un sencillo corolario de un dogma y la tranquila irradiación de su ser" [14].

## VI. *El neorrelativismo antiintelectualista presente*

¿Qué pretenden y qué dicen, pues, los autores de la "Teología Nueva" cuando nos hablan de la necesidad de acomodarnos a los hombres cultos de nuestro tiempo y de dirigirnos en consecuencia a lo *concreto,* a la *vida,* a lo *positivo* del *hegelismo,* del *marxismo* y del *existencialismo?*

Con lo que antes hemos expuesto queda ya descartado el sentido crudo de que pretendan alistarse a estos sistemas relativistas anteriormente expuestos, por lo menos, el conjunto de los autores de que tratamos.

Tampoco pretenden expresamente volver al modernismo, del que dicen que resolvió mal un problema bien planteado, que quieren replantear. Se solidarizan, pues, con aquellas palabras de Pío X en la Encíclica *Pascendi*: "Iam ut a philosopho exordiamur, philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo *agnosticismum* vocant. Vi huius humana ratio *phaenomenis* omnino includitur,

---

13 Son Em. le CARD: SUHARD, Arch. de Paris: *Essor ou déclin de l'Eglise.* Lettre Pastorale. Carême de l'an de grâce 1947. (Les Editions du Vitrail, 18 Rue de Varenne), París 1947, p. 34.

14 Ibid., p. 34.

rebus videlicet, quae apparent eaque specie, qua apparent: earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet" [15]. Y como consecuencia de este antiintelectualismo kantiano vino a los modernistas su actitud teológica: "His autem positis, quid de *naturali theologia*, quid de *motivis credibilitatis*, quid de *externa revelatione* fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt et ad *intellectualismum* amandant: ridendum, inquiunt, systema ac iamdiu emortuum". Lo cual llevaba también al "vitalismo": "Hic tamen agnosticismus in disciplina modernistarum non nisi ut pars negans habenda est: positiva, ut aiunt, in *immanentia vitali* constituitur" [16].

Pero no insistamos más en esto porque, como he dicho, mientras no conste con certeza de lo contrario, no diré que los autores de la "Teología Nueva" vuelvan de rondón al modernismo o que vayan a un neomodernismo. Por lo menos su intención es recoger lo que pudo haber de bueno en el modernismo y revalorizarlo; no alistarse a él sin más. Pero ¿están acertados con el relativismo y vitalismo que con su posición propugnan, aun siendo de un cuño distintos?; ¿en qué está, al fin de cuentas, su novedad?

Podría ahora ir citando nombres y recogiendo expresiones de estos autores para presentar con sus mismas palabras y en síntesis lo que dicen sobre el relativismo y vitalismo; pero este método tiene dos grandes inconvenientes: ante todo, la dificultad de la exegesis, que en estas cuestiones tan personales resulta siempre desagradable; y sobre todo, el inconveniente de que así no discutiríamos la cuestión *de derecho,* que es la que ahora se nos ha señalado, sino sólo algunos aspectos muy condicionados. Por esto nos será mejor prescindir de todo esto y presentar un conjunto de proposiciones por discutir, que contengan el meollo de esta doctrina. ¿Que tal vez nadie dijo esto, ni siquiera pronunció una sola proposición de las que vamos a estudiar? No importa; la discusión siempre valdrá para el caso en que alguien lo dijera, y esto basta para que a partir de ahí pueda hacer cada cual las aplicaciones a los diversos casos particulares.

He aquí, pues, un conjunto doctrinal que discutiremos: "Hemos de evolucionar para entrar en contacto con los hombres cultos; nuestra verdad ha de acomodarse, pues, a la mentalidad y al lenguaje de los hombres modernos; en especial nuestra doctrina ha de dirigirse a lo concreto, como hace el

15 Pío X, *Pascendi dominici gregis*, 8 sept. 1907 (AAS 40 (1907) 593s.): Denz. 2072.

16 Ibid., núms. 2072 y 2074.

existencialismo; en vez de las especulaciones abstractas de la escolástica que hacen a Dios un objeto apto para teologizar, pero muerto, hemos de ir a lo vital, como hacen los sistemas evolucionistas y vitalistas contemporáneos inspirados en lo positivo de Hegel, que muestra la continua evolución y cambio de la realidad, en vez de un fijismo ya anticuado y caduco; hemos de ver qué hay de bueno en la relatividad del historismo, que nos hace observar lo positivo, los hechos, en vez de demostraciones extrínsecas y frías que los hombres actuales no comprenden". Para compendiar el sentido de conjunto de todo esto en una sola frase, diríamos: "Hemos de asimilar constantemente las aportaciones de los tiempos nuevos".

## VII. *Discusión sobre todo relativismo propiamente tal*

Reduciendo lo más esencial del relativismo de este ideario a una proposición, la hemos formulado así: "Hemos de *evolucionar* en nuestra doctrina y métodos para adquirir lo que nos traen los modos de ver de los tiempos modernos". Es decir, hemos de admitir un *cierto relativismo*. Por tanto, ¿hasta qué punto el relativismo es apto para expresar el dogma o aun en general una doctrina cualquiera?

El problema se plantea sustancialmente del mismo modo, tanto si se trata de la expresión de un dogma como de la de una verdad científica o filosófica. Para mayor sencillez, hablemos, pues, de un modo más general de esta última, pero lo que digamos se aplicará proporcionalmente al dogma.

Hay en esta cuestión dos aspectos enteramente diversos: 1.°, relatividad por *evolución extrínseca*, o sea relatividad de crecimiento; y 2.°, relatividad *intrínseca*, de previa destrucción.

Es decir: 1.°, *conservar* y aumentar; 2.° sentido, *negar*, para cambiar. El primer sentido puede contener cosas muy buenas, pero no es propiamente relativismo; el segundo lo es con propiedad, pero no es aceptable.

Es evidente que nuestra ciencia no es ni será nunca infinita; somos hombres y se nos impone la necesidad de actuar sólo como hombres, no como ángeles ni como dioses—admítalo o no el racionalista, poco importa—, pues en realidad nuestra vida será siempre una expresión de nuestra naturaleza y a la vez será condición previa también para una de sus actividades vitales, que es la de filosofar.

Por consiguiente nuestra ciencia tendrá siempre "*cierta* re-

latividad" y "*cierto* vitalismo", por cuanto no será nunca infinita, sino parcial, deficiente; en cierto sentido será "vital", es decir, que dependerá de muchas condiciones vitales, de modo parecido a como la filosofía que ahora estoy pensando depende de la condición vital de que no suelo tener dolor de cabeza; si lo tuviera, no me dedicaría a escribir, y por tanto no existiría esta ciencia en mí.

Se podría escribir un volumen, o muchos, notando todos los aspectos de limitación, es decir, de relatividad y vitalismo que hay en la ciencia humana. Es lástima que tantas veces los filósofos racionalistas lo hayan olvidado, como Espinosa, Kant o Hegel, y hayan motivado con ello la reacción exageradamente opuesta (su "contraria" en sentido lógico). Por esto da mayor lástima aún ver que se confunde este relativismo postizo, de suyo inofensivo (que habremos de examinar y tener en cuenta después), con otro relativismo muy diverso, cuyo sentido íntimo es en el fondo contradictorio y destructor [17].

Pongámoslo en enunciados de lógica que son más claros: el primer relativismo, impropiamente tal, y admisible de suyo, consiste en decir que "afirmando una proposición de dos contradictorias en materias científicas o filosóficas no puedo atreverme *en seguida* a afirmar la negación de la otra contradictoria, por la razón de que *de hecho,* dada nuestra limitación humana, *no veremos a veces en seguida y con certeza* cuál será la verdadera contradictoria" si descendemos del terreno meramente enunciativo de la lógica formal y aplicamos su contenido a expresiones de carácter científico o filosófico. Es decir, fácilmente iremos a dar en la contraria o subcontraria, y poco a poco, al darnos cuenta de que no lo es la que teníamos por tal, ya no se la opondremos, y así daremos lugar a la negación de la verdadera contradictoria; en otras palabras, a veces nuevas concepciones científicas con sus distinciones nos harán suprimir una aparente contradicción, subsumiéndola en una síntesis científica más alta. Esto, digo, no es de suyo un verdadero relativismo, ni vitalismo (si no sucede por el abuso en el modo de entenderlo y aplicarlo). El verdadero relativismo, que por desgracia muchos confunden lastimosamente con el anterior, consistiría en decir: "dos proposiciones contradictorias, verdaderamente vistas por tales, *de derecho no se excluyen;* son igualmente verdaderas". Y sería igualmente verdadero relativismo decir: "nunca podremos delimitar con nuestra ciencia un par de contradictorias". Este último aserto

17 *Filosofía y Razón,* Madrid, 1948, c. III, "Filosofía de la actitud", § II, "Todos aciertan igualmente", p. 45-53; cf. p. 159.

es el más peligroso, porque aparentemente no es relativismo, y en realidad lo es.

Para fijar con toda claridad este punto central, de tanta importancia, repitamos de nuevo bajo forma de dos asertos de lógica, pero aún más breves, el enunciado de estas dos clases de relativismo: el relativismo propiamente dicho (que voy a designar ahora con la letra *B* para nuestra mayor comodidad) se enunciaría así: "en la filosofía, 1.°, ningún aserto por ser verdadero excluye *de derecho* (es decir, de modo que se entienda con universalidad y necesidad) *a su contradictorio;* y 2.°, por lo menos *no podremos nunca encontrar* dentro de la materia de los sistemas filosóficos un par de proposiciones que sean contradictorias en el sentido primero". Este segundo aserto admite la exclusión de las contradictorias, pero niega que de hecho encontremos tales contradictorias.

El otro enunciado del relativismo impropiamente dicho, que designaré ahora con la letra *A*, diría: "dos proposiciones contradictorias en materia filosófica, 1.°, se excluyen de derecho, y 2.°, podremos formular proposiciones tales y hallar sus contradictorias aun sobre materias científicas y filosóficas; 3.°, pero el constante perfeccionamiento científico y filosófico *nos harán a veces descubrir que no son contradictorias* dos doctrinas que incautamente teníamos por tales". Esta segunda formulación habrá de ser examinada por nosotros después, porque puede dar lugar a veces a un legítimo cambio por perfeccionamiento, y otras veces, a una regresión; pero de suyo admite un sentido legítimo de "ponerse al día", de "progresar". Pero empecemos examinando la primera formulación, propiamente relativista.

Es evidente que quien negase que una proposición filosófica no excluye "de derecho" a su contradictoria, es decir, con universalidad y necesidad, éste caería de lleno en el relativismo postkantiano de que hablábamos en el § V. Procediendo con toda lógica, hasta el fondo, quien lo afirma debería ser escéptico, tanto si el ropaje con que se presenta este relativismo es el psicologista, contra el que luchó Husserl[18], como si es historista, o de cualquier otro matiz. Por tanto no voy ahora a detenerme más en su refutación.

Pero el hecho es que hay otro aspecto, en el cual incautamente caen bastantes por creer que no importa relativismo, y con todo, lo implica. Es el que antes hemos formulado con la letra *B*, núm. 2.

---

18 Lo hemos recordado ya antes, citando la obra *Filos. y Razón*, c. VI § II, p. 165-169.

No dice este relativismo que dos proposiciones contradictorias sean igualmente verdaderas; dice que *nunca podremos encontrar* un par de contradictorias.

Parecerá tal vez raro esto que digo y parecerá que es algo que no sucede. Naturalmente, no sucede pronunciado así con estas palabras, porque ya he dicho que daría un enunciado lógico; pero en otras formas y matices, es una posición muy frecuente.

En varias ocasiones una personalidad del mundo filosófico contemporáneo dijo así: "puedo sacar de una misma sala cuantas fotografías quiera; no habrá dos que coincidan, y sin embargo no se oponen, sino que se sobreponen; todas expresan algo de la realidad; en lo que *afirman,* son igualmente verdaderas; en lo que *niegan,* ninguna; es decir, la verdad no es absoluta. Asimismo pasa con la Filosofía, si examinamos la historia de los sistemas filosóficos del pasado; todos se integran en una vista total y completa de la realidad, es decir, en su devenir histórico".

Con todo el respeto y no en plan de polémica, sino de seriedad científica, diré que es enteramente inadmisible esta concepción, que equivale a decir que nunca podremos hallar dos contradictorias. Podremos hallar con trabajo y estudio, fundados sobre nuestras intuiciones de experiencia, pares de proposiciones contradictorias en materia filosófica, que se excluirán de derecho; y mediante todo un sistema de esas proposiciones, hipotéticamente verdadero, quedaría de derecho excluído, como falso, su opuesto. Si alguien dudase de lo que afirmo, se le podría dar una estricta demostración de evidencia matemática formulada por la lógica simbólica; tal vez así se admitiría lo que digo. Pero aun sin recurrir a ella, nos bastaría para lo mismo la clásica lógica aristotélica, que supongo tampoco negarán.

Para que se vea más claro lo que quiero decir, recordaré una discusión que se sostuvo con ambiente de amistad y caballerosidad durante el X Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Amsterdam. Esta discusión fué el día 13 de agosto de 1948.

El conocido filósofo italiano, hasta hace poco profesor de la Universidad Estatal de Roma, Guido Calógero, tuvo una comunicación en la sección de Metafísica (que no ha entregado a la imprenta, que la hubiera podido imprimir juntamente con las demás dentro de los dos volúmenes de las Actas del Congreso; por qué razones no imprimió en las Actas la comunicación que leyó en la sección de Metafísica, es cosa que no sé).

Pues bien, esta comunicación versaba toda ella sobre este aspecto del relativismo e historismo de que hablaba ahora: "la realidad es puro *hacerse*", decía Calógero con acento hegeliano, "y por tanto nunca tendremos una proposición cuya verdad excluya de derecho otra; expresando las proposiciones, la realidad, a un momento dado, siempre a nuestra proposición (tesis) se le opondrá otra (antítesis), y con las dos haremos la síntesis, que es ya el paso o movimiento o devenir hacia otra nueva proposición". Por su parte un objetante le pidió que tuviera a bien declarar un punto: "según usted—le dijo—la verdad no es acomodación de la mente a algo que *es,* es decir, a algo que en cierto sentido sea *fijo,* por la razón de que según usted la realidad en vez de *tener* la propiedad de hacerse o devenir, *es un puro hacerse,* un puro devenir; y en virtud de esto concluye usted que, *de derecho,* siempre a toda proposición nuestra se le opondrá otra, y que entonces habremos de admitirla para hacer el movimiento de la síntesis con las dos, tesis y antítesis; a la proposición que expresamos se nos opondrá otra, y con las dos iremos a otra tercera que las subsumirá. Supongamos, pues, que a esta proposición de usted yo opongo la mía, que es simplemente negar la de usted: ¿la admite o no? Si la admite se contradice y destruye su sistema, puesto que admite mi proposición, que simplemente niega la de usted; y si no la admite, también se contradice, pues por su misma hipótesis debería admitirla". Ya sé que no todos expresarán este relativismo con la misma forma de Calógero, pero de un modo u otro este relativismo, que concibe que constantemente los sistemas se integran unos en otros, como se sobreponen las fotografías de una casa, dice siempre sustancialmente lo mismo y se encuentra siempre con esta refutación que se le opuso: si admite que lo neguemos, se destruye, y si no admite que lo neguemos, se contradice también, pues afirma algo que no cambia. La respuesta que de hecho dió Calógero en Amsterdam fué sencillamente escabullirse de la dificultad, saltando de improviso (como se hace muchas veces en estos casos) a la otra clase de relativismo, al que he llamado impropiamente tal: "yo no pretendo —vino a decir, repitiendo la imagen de Protágoras y Platón que antes él había citado—, no pretendo que Protágoras y Platón no se excluyan *de derecho* u *objetivamente;* si uno dice la verdad, el otro no; sólo pretendo que la *disposición subjetiva* de uno y otro ha de ser procurar comprender al otro en cuanto se pueda". "¡Muy bien!—replicó el objetante—. Hemos llegado a la síntesis; ¡de este modo también yo soy relativista!"

Refiriendo esta discusión deseaba que quedase claro lo ab-

surdo que es este relativismo tan sumamente superficial, pero tan extendido después de Hegel, y que tanto confusionismo ha traído a todos lados. Si por ventura éste fuera el que defendiesen algunos autores de la "Teología Nueva", les diría con absoluta sinceridad y plena convicción que este relativismo posthegeliano simplemente ha de ser rechazado de raíz, tanto si lo dicen los hombres cultos de ahora como si no. Prefiero mil veces hacerme comprender de un heterodoxo explicando al que quiera oír por qué razones está en un manifiesto absurdo, que hacerme comprender poniéndome yo en una posición absurda. El deseo de "estar al día", de "hablar como los demás" tiene sus límites, y éste es uno de ellos. Sobre este confusionismo no se edificará nada que sea estable, ya en teología, ya en filosofía o en ciencias.

Pero queda todavía por examinar el otro relativismo, impropiamente llamado tal (y que antes hemos designado con la letra *A*), el cual contiene aspectos fecundos e interesantes de evolución. Examinémoslo.

## VIII. *Sentido del relativismo admisible*

Nuestras ciencias, por ser humanas, no alcanzan ni alcanzarán nunca un grado de perfección infinita, es decir, no expresarán nunca todo lo que de suyo es expresable de la realidad. Por tanto pueden evolucionar constantemente hacia la adquisición de nuevas y más profundas síntesis, que explicarán mejor lo que antes (con una visión superficial) aun tenía ciertos aspectos de contradictorio. Una ciencia más profunda puede darnos como unificado lo que antes se nos daba ante una descripción empírica como múltiple. Luego adaptarse a este continuo proceso evolutivo y perfectivo es de suyo admisible, y si se hace bien traerá grandes ventajas. Esto me parece innegable por parte de la filosofía cristiana; y lo admitiremos todos si no queremos ser rutinarios.

Lo negarían tal vez ciertas filosofías racionalistas; por ejemplo, el mismo racionalismo evolutivo de Hegel, que quitando el absoluto del sitio en que debe estar (en el objeto), lo pone donde no puede estar (en el sujeto). Es decir, a Dios (en quien radica en último término toda necesidad o absolutividad objetiva) de hecho lo hace contingente, al poner toda realidad como "hacerse", y en cambio al conocimiento contingente lo hace necesario como si fuese Dios, creador de la realidad.

Los hechos son muy diversos. Los hechos son que al nivel humano, con conceptos o intuiciones humanos, no tendremos

nunca una ciencia infinita, y que por tanto siempre cabrá la posibilidad de un perfeccionamiento o cambio ulterior.

Pero si no queremos engañarnos tengamos mucho cuidado en precisar bien el sentido de esta "evolución", de este "relativismo", para que incautamente no caigamos en el anterior. Precisémoslo con tres apartados que, por lo menos radicalmente, incluirán, según creo, todos los otros sentidos sanos según los que puede hablarse de evolución de un sistema ya verdadero.

I. *Progreso.*—Es decir, nuestras ciencias han de estar de suyo (si no sobrevienen períodos de depresión histórica) en un continuo progreso. Imaginar que si pronunciamos un aserto científico será eterno *aun en su misma formulación o expresión,* de suerte que excluya todo adelanto: *a*), en la *comprensión* ulterior de lo que se ha afirmado; *b*), en la determinación o *precisión de sus límites;* c), en la *síntesis total* (o de relación con lo demás) dentro de la cual se lo integra; imaginar esto, digo, no sólo es enteramente contrario a los asertos fundamentales de la filosofía cristiana, que es empíricorracional, equidistante del empirismo relativista lo mismo que del absolutismo racionalista, sino que además negar este progreso posible sería absurdo.

Si nuestra ciencia, a causa de ser por necesidad finita, puede siempre progresar, *su formulación* estará de suyo sujeta a la posibilidad de una continua evolución. Sólo Dios, por tener un conocimiento infinito de todo, exhaustivo e instantáneo, excluye toda relatividad en su ciencia.

II. *Adquisiciones extrínsecas.*—Nadie me negará, me parece, que el tifus o el cólera son males. Sin embargo, aunque *de suyo* son males, pueden siempre ser una *ocasión* de bienes; pueden provocar "per accidens" una reacción en el sujeto que los ha resistido, por ejemplo, con una vacuna bien administrada. Pero sería una equivocación decir por este motivo y sin más precisión que el tifus y el cólera de suyo son bienes y que hay que pasarlos.

De un modo parecido, aun siendo un grave mal el contenido fundamental de la filosofía de Hegel, o el del existencialismo, o el del vitalismo, pueden siempre de rechazo, como todos los males, provocar el despertar de algunas reacciones y adquisiciones buenas; no hemos de negarlo. Pero, ¿no sería una grave equivocación decir *sin más precisiones* que hemos de evolucionar para acomodarnos a estos sistemas de los hombres cultos de hoy día? Esta superficialidad de formulación de cosas graves equivaldría realmente a un relativismo en sentido antes rechazado.

III. *Bondad parcial.*—Finalmente, recuérdese una doctrina perenne y fecunda de nuestra filosofía cristiana. Afirma que no puede haber ningún sér infinitamente malo, es decir, que no existe la maldad ontológica. La maldad es una privación de bien, y por tanto radica siempre en un sér existente, y por tanto, bueno. Sin embargo sería una equivocación lamentable alabar la maldad, por razón del sujeto bueno en quien radica: sería tomar la cosa no formalmente, sino materialmente. De un modo parecido no hay falsedad ontológica; todo sér es ontológicamente verdadero, aunque nuestra limitada verdad lógica no pueda expresarlo totalmente. Asimismo es imposible encontrar ningún sistema que en todos los aspectos, bajo todo su contenido, sea falso. En términos de lógica diríamos que el predicado de la proposición negativa se toma en toda su extensión, pero no en toda su comprehensión; si digo "el hombre no es pájaro" (es decir, si me equivoco al decir "el hombre es pájaro"), esto significa que el hombre no pertenece a ninguna clase de pájaros, pero no niega que en cuanto animal, en cuanto sensitivo, en cuanto viviente, corpóreo y sustancial, convenga con el pájaro (es decir, respectivamente al equivocarme por decir "el hombre es pájaro", esto no impide que yo pueda buscar sentidos o elementos de comprehensión que justificasen un aserto; por ejemplo, el hombre en cuanto meramente ser corpóreo o sustancial, coincide con el pájaro). Este es el sentido que dió Santo Tomás a las palabras que he citado al principio de este estudio. En este sentido se dice en Lógica que "ex falso sequitur *verum* aut falsum", por ejemplo, "el hombre es pájaro, luego tiene cuerpo material"; la deducción es legítima y verdadera, por todos los elementos de la comprehensión en que sujeto y predicado coinciden.

Pero esto mismo muestra la gravísima equivocación que sería afirmar la identidad de todas las "formas", sin más, bajo pretexto de que convienen en algo de la comprehensión de los sujetos en que radican. Esto sería el relativismo de que antes ya dimos un juicio de desaprobación.

Con palabras menos técnicas: no hemos de negar que si nos ponemos a buscar "elementos" buenos del kantismo, del hegelismo, del existencialismo, etc., y los separamos de su sentido total (que tienen dentro del sistema), podrán contener así aislados (y también algunos puntos parciales aun sin aislar) muchos aspectos verdaderos, por la razón antes apuntada de que no puede haber ningún sistema infinitamente falso, como no puede haber ningún sér absolutamente malo; por lo menos tendrá la bondad trascendental de existir.

Esto sucederá siempre con todos los sistemas erróneos, del mismo modo que sucederá siempre que en todos los bandidos que la justicia ahorca, aun en los peores bandoleros, podamos siempre buscar y encontrar muchas cosas buenas; por ejemplo, que eran tal vez tiernos en su amor filial o paternal, que tenían veracidad, generosidad con los pobres, etc. Pero así como sería un desacierto tomar este pretexto para decir *sin más* que "hemos de ir a asimilar lo bueno que hay en el bandido" porque lo bueno que tiene (y por tanto asimilable) no lo tiene "en cuanto bandido", sino materialmente por ser tal hombre, del mismo modo creo que es una equivocación repetir (como se hace tantas veces en el confusionismo de ciertos ambientes de alguna nación extranjera) que "hemos de ir a asimilar lo bueno de Kant, de Hegel o de Heidegger". *sin más* precisar; es decir, si no se declara más en qué sentido se ha dicho.

Esta actitud de cobardía, tan poco recomendable en todo católico, es además a mis ojos una degradación. La fuerza total de atención de que todos disponemos con nuestras facultades, es muy limitada, y por tanto una actitud previa de comprensión incondicional hacia estos sistemas y filósofos desacertados hace por sí misma olvidar (y al fin negar) la oposición necesaria a lo malo o falso, que es tal vez esencial. Admito que es desacertada la actitud previa de condenar incondicionalmente, pero también lo es la actitud previa de buscar sólo qué defender y siempre disimular.

Dejando ahora esta digresión e intentando precisar todavía más lo que incluye y lo que excluye el relativismo impropiamente tal, del que hemos hablado, podríamos emplear aquellas fórmulas de que antes hemos echado mano (§ VII, al principio).

La doctrina o enseñanza que es verdadera, será eternamente verdadera; esto excluye un progreso o evolución *intrínseco*, es decir, excluye todo cambio que *niegue* lo afirmado y ponga otro contenido; pero no excluye un progreso o evolución *extrínseca*, que *afirmando*, o sea conservando lo antes entendido, lo aumente y perfeccione: 1.°, con más relaciones; 2.°, con mejor síntesis de integración; 3.°, con mejor comprensión de sus elementos; 4.°, con más exacta delimitación en la formulación de su contenido, expresando hasta qué límite exacto llega, lo que antes sólo imperfectamente se había afirmado hasta dónde llegaba (por ejemplo, más dice quien afirma de un personaje histórico que murió a los noventa y nueve años, que quien dice que murió viejo). Naturalmente no hablo ahora de otro caso hipotético en filosofía, y es que pudiera haber

un aserto o conjunto de ellos verdadero en su formulación "sustancial", pero no meramente *impreciso* en sus límites, sino *falso* en lo "accidental"; entonces es evidente que aun además del progreso en la *precisión,* cabría el progreso de la *rectificación,* conservando lo sustancial que antes ya estaba acertado.

O bien, con otras palabras, es admisible una evolución y mutabilidad extrínseca de la verdad, no la mutabilidad intrínseca del error.

Adviértase también otra cosa sumamente interesante, y es que por el hecho de que todo cambio nuevo (en el sentido admisible declarado) pueda *de suyo ser bueno,* no se sigue que *haya* de serlo o que no pueda ser *malo.* Así lo indicábamos en el § I de este trabajo, y los ejemplos abundan. Sin embargo, por obvio que esto parezca, cuántas veces hablan muchos como si toda acomodación a los tiempos modernos siempre tuviera que ser una mejora o adquisición; la realidad es que a veces lo será, pero otras veces habrá un empobrecimiento.

Un ejemplo típico es el movimiento *nominalista.* Había llegado la ciencia filosófica y teológica católica a un esplendor extraordinario en el siglo XIII. Pero he aquí que surge el movimiento nominalista, con toda la audacia revolucionaria de lo "moderno", no lo "nuevo"; fué llamado "via nova". Durante dos siglos, el XIV y el XV, hay una lucha encarnizada en todas las Universidades europeas entre la "via antiqua" (la escolástica tradicional) y la "via nova", es decir, entre los *nominales* y *reales,* como decían también entonces. ¿Quién negará que extrínsecamente el nominalismo contenía cosas buenas, como por ejemplo el gusto por lo singular, y por tanto por la observación, y que de ahí fomentase el gran desarrollo de las ciencias naturales que se vió en el período del Renacimiento? Pero el nominalismo, como tal, era falso. Al fin triunfó, sí; pero trajo consigo el decaimiento de la filosofía cristiana, que privada de una base sólida a causa de este triunfo, fué decayendo cada vez más hasta que, exangüe, dió paso a la filosofía cartesiana y de ahí a todo el racionalismo de la Enciclopedia y al kantismo, con sus consecuencias actuales. Triunfó la "via nova", pero su triunfo en lo sustancial y urgente (no hablo de aspectos extrínsecos, que en todo los puede haber) fué como el triunfo de las bacterias y gusanos, que triunfan en el moribundo dando origen a una gran vida con la descomposición o fermentación antes inexistente; pero han matado con ello al hombre. Quiera Dios que no pase así con las ideas nuevas, como pasó a principios de siglo con la "Teología moderna". Esto es, ojalá que "sin ne-

gar" amplíen, lejos de engendrar lo nuevo, "corrompiendo al viviente".

## IX. *La base metafísica de la noción relativista de verdad*

No he advertido hasta ahora que esta cuestión del relativismo y vitalismo de la verdad está también enlazada con la filosofía de Blondel, cuyo antiintelectualismo a propósito de su conocimiento "concreto" o "vital" expuse con detención en mis dos obras *Filosofía de la Acción* y *Filosofía blondeliana*[19].

Recordemos cómo concebía Blondel la verdad hacia el año 1906: "A la abstracta y quimérica *adaequatio rei et intellectus* se sustituye [...] la *adaequatio realis mentis et vitae*"[20].

Es verdad que Blondel evolucionó mucho, sobre todo a partir de la condenación del modernismo en 1907[21]. Por tanto no pretendo decir de ninguna manera que este vitalismo crudo de 1907 haya sido en él definitivo.

Más aún, ahora voy a deformar esta doctrina de Blondel exagerando sus rasgos, así como el caricaturista toma los mismos rasgos de una fotografía y los exagera. Por tanto, lejos de mí el atribuir a Blondel lo que ahora voy a añadir por mi cuenta; será una caricatura por exageración de sus rasgos.

Tenemos, pues, que la verdad no sería la adecuación o expresión mental de lo que "es", sino la continua adaptación con lo que "se hace" o "vive": *adaequatio realis mentis et vitae*. ¿Por qué? Porque—hablo por boca de este supuesto ultrablondeliano—no vemos nada fuera de nosotros, ni dentro de nosotros mismos, que sea en todo "inmutable"; todo cambia, todo está sujeto a un continuo flujo temporal. ¿Cómo podemos decir que la verdad es la conformidad especulativa con lo que "es", si lo que hay es un "hacerse" continuo? La ver-

---

19 *La Filosofía de la Acción*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. Luis Vives, serie B, n. 2, Madrid 1943. Casi no se puede citar el sitio preciso porque en toda la obra sale esta misma cuestión; no obstante, más especialmente véase el c. 12 y 13, n. 398s.; *Filosofía Blondeliana*, Edit. Balmes, Barcelona 1944, c. 2, 4 y 7.

20 Como que no he podido leer por mí mismo este texto de Blondel, que fué publicado en la revista "Annales de Phil. Chrétienne", enero y junio 1906, reproduzco la citación de Garrigou-Lagrange (cf. *La Filosofía de la Acción*, n. 20, p. 26). Lo digo porque sé que hace poco en una revista reprocharon a Garrigou-Lagrange que mutiló este texto blondeliano, que diría en su primera parte "adaequatio *speculativa* rei et intellectus". No obstante, me parece que esta añadidura no cambia considerablemente el asunto de que se trata.

21 *La Filosofía de la Acción*, n. 19; n. 22, p. 427, 430, 433, 458s.

dad será, pues, una adhesión vital a este hacerse, es decir, *una continua adaptación cambiante a la realidad cambiante.* Por consiguiente una filosofía o una "teología *no actual* es una teología falsa"...

¿Qué quiere decir todo esto? ¿Cómo es posible que quedándose en la superficie no se den cuenta de la metafísica que está latente en el fondo de sus actitudes, metafísica que otros después descubrirán y con más consecuencia llevarán hasta el fin, como la Enciclopedia llevó hasta el fin la metafísica latente y corrompida que muchos católicos no veían cuando se abrazaban con el cartesianismo?

En el fondo de estas declaraciones de vitalismo y evolucionismo relativista, como es el párrafo exagerado que antes he escrito, hay dos aspectos que quisiera aún notar para que se advierta lo bueno que entrañan y también la falsa metafísica en que a veces estriban.

1.° *Aspecto aceptable.* — Por una parte, los autores modernistas de 1907, y hasta los blondelianos que reflejan el período de las publicaciones de 1934-1937, insistían en lo *voluntario,* en lo *afectivo,* en lo *intuitivo,* etc., que hemos de añadir a la especulación[22]; es decir (para usar la misma terminología de ellos), "insistían en lo *vital*", que mejor se llamaría *biótico,* tomando una palabra que evite equívocos.

Por otra parte, los autores de inspiración, o concomitancia, blondeliana, de que ahora tratamos, hablan de tal manera que tiene cierto parecido con esto cuando dicen, por ejemplo (con acento kierkegaardiano), que "en vez de hacer de Dios el objeto de una fría especulación, hemos de acercarlo a la vida". ¿Hay en el fondo de estas exageraciones algo de verdad y aprovechable?

Mi parecer es que, efectivamente, hay un fondo aprovechable, que hemos de separar con todo cuidado de las exageraciones con que a veces lo envuelven. Declarémoslo un poco.

Un ejemplo lo hará ver. Supongamos que queremos convertir a un ateo; ¿qué haremos? Echaremos mano de todos los argumentos que nos da nuestro manual de Filosofía y Teología: "no hay efecto sin causa; existe el mundo, luego existe su causa: Dios"; y otros parecidos. Ya está el argumento, y aun podremos añadir el explicárselo con detención, para que lo entienda bien, y al fin resolver las objeciones. Sin embargo, pregunto: *de hecho,* ¿se seguirá la conversión con *sólo* esto? ¿Se convertirán así los protestantes, o los cismáticos, o los filósofos ateos, con *sólo* unas tesis especulativas y demos-

22 O. c., n. 485, n. 420-442.

trativas que les hagamos entender? Todos sabemos que el camino que va de la cabeza al corazón es muy largo, y en este camino está la recta voluntad, está la dificultad del mal hábito, del ambiente circundante hostil, de los prejuicios, etcétera, etc. Todos sabemos, por la enseñanza de nuestros manuales de Teología, que además se requiere la Gracia. Esto, ya lo dicen, es verdad, y está muy bien que noten que se requiere la Gracia y la recta voluntad, que es algo no meramente especulativo, sino "vital" en el sentido dicho. Pero el hecho es que llego ante el ateo a quien he dado el argumento racional y no se ha convertido; le he dicho que se requiere su rectitud voluntaria, y decirle esto no ha bastado; ¿qué más encuentro en el manual de Teología para arreglármelas con su conversión? ¿Cómo me las arreglaré para que yo *a propósito de cada enseñanza particular* pueda poner en juego todos estos otros factores bióticos, tan complejos y múltiples en sí mismos, pero que tan sencillamente compendian nuestros manuales con sólo decir que se requiere la "aportación de la recta voluntad"? Todos sabemos muy bien que en la realidad no triunfa siempre la proposición verdadera mejor demostrada, sino la proposición verdadera "mejor demostrada y *además mejor presentada*". Y ¿qué es esta presentación del dogma ante el corazón, el sentimiento, etc.?

Aquí ya nuestros manuales de Teología, después de decir de un modo general que hay que tener en cuenta otras ayudas, enmudecen *cuando además podrían señalar en cada caso particular*, es decir, en cada dogma concreto, qué resonancias es capaz de despertar. Pero esto, reconozcámoslo sinceramente, no suelen desarrollarlo; se expone *especulativamente* la definición y prueba de la revelación de un dogma, pero no se expone tanto *especulativamente* todo el contenido "vital" que en sí encierra; éstos son elementos que más bien se confían al "orador", a su "aestus", al asceta, al penitente, al misionero, etc., etc., que serán ayudados por la Teología pastoral. Bien está no confundir las ayudas extrínsecas con la enseñanza especulativa, que ya es *de suyo* (es decir, objetivamente) válida. Pero, ¿*sólo* hemos de confiar al orador, al asceta, al penitente, al misionero, *sólo* a ellos, el que con su práctica se las arreglen para hacer conocer mejor un contenido doctrinal? ¿Tenemos ya a nuestro alcance enseñanzas bien sistematizadas y profundizadas de Teología que *añadan* a todo lo especulativo de las clases (sin quitarles nada de lo que contienen) un estudio parecidamente profundo sobre todo lo que ha de añadirse en el *hombre de carne y hueso* a su razón para que llegue de hecho a la fe, o para que si ya ha llegado per-

severe en ella vivificándola en medio de un mundo hostil, con el que ha de convivir?

Mi parecer es que en este camino nos queda mucho por hacer, mucho por estudiar, mucho por trabajar. Y que con toda esta labor (si se lleva a cabo con buen criterio), lejos de empobrecerse la Teología tradicional (y eterna), se enriquecerá. Yo interpreto en este sentido aquellas palabras con que Pío XII, en carta que dirigió por medio de su Secretario de Estado a Blondel el 2 de diciembre de 1944, llamaba "monumento de apologética", y le felicitaba por ello, al primer tomo de su obra *La Filosofía y el Espíritu cristiano*. Aunque no hay que ocultar tampoco que por otros respectos manifestaba algunas reservas.

Para expresar todo esto con unas pocas frases, diré así: el conjunto de estas y otras parecidas aportaciones *vitalistas* (en el sentido de *bióticas,* o si se prefiere, "actos vitales inferiores y los no-racionales" como contrapuestos a actos "vitales racionales"), este conjunto, decíamos, si bien contiene los elementos que no se requieren para dar validez *objetiva* a las demostraciones racionales, o "abstractas" de la Teología y Filosofía tradicionales (afirmarlo equivaldría al agnosticismo modernista, que a veces apunta en el Blondel de antaño), pero estos elementos tienen su lugar para que *se dé subjetivamente* la adhesión, la perseverancia tanto para la fe como para las buenas costumbres y la ascética. Y por tanto, ¿por qué no se estudian más? En el fondo de aquella exageración blondeliana hay un sentido de verdad; sería exagerado y falso decir que la verdad *es* una adhesión biótica—o sea "vital" en el sentido explicado—(sin reconocer el aspecto objetivo, de "esencia necesaria y eterna" contra los existencialistas y empiristas de siempre, y más, de hoy); pero sería acertado decir que la verdad, tal como se da en los hombres vivientes, *tiene* también una adhesión "vital" (en este sentido que ahora dan a esta palabra; es decir, que no es "*meramente* especulativa"; nótese, por favor, el sentido que da a la frase la palabra subrayada).

En resumen: podrían contribuir a la mejor exposición del dogma los esquemas del relativismo y vitalismo, *si* el sentido fuese que "atender a las diversas circunstancias subjetivas del oyente (circunstancias que como vitales y relativas a cada sujeto continuamente evolucionan), nos puede hacer buscar, estudiar y exponer todas las *concomitancias que en cada dogma hay* para despertar mayor simpatía, mayor comprensión, mayor sentimiento, etc., en el oyente de cada tiempo".

2.° *Aspecto desacertado.* — Pero otras veces, según decía-

mos antes, con estas fórmulas, pronunciadas con entusiasmo juvenil, de reforma, y sin mayor ahondamiento, se puede parar también en otra exageración, que sería más seria: teorizar, como decíamos antes, o suponer implícitamente el fondo metafísico latente en aserios como el de que la verdad es una *mera* adhesión vital (o biótica) al hacerse, "porque la realidad es puro hacerse", equivaldría a decir que la verdad "es pura movilidad de expresión", al estilo relativista. En este sentido hay aquí un fondo de filosofía hegeliana, enteramente opuesto e irreductible, en cuanto tal, con la filosofía cristiana.

Desde luego, este vitalismo, bien exprimido y constreñido a llegar a sus últimas consecuencias, llevaría por necesidad al relativismo estricto de que antes ya hemos hablado y que hemos rechazado con decisión.

Pero además adviértase esto que decimos ahora, a saber, que presupone toda una concepción antimetafísica de tipo bergsoniano o hegeliano. Frente a ella tenemos dentro de la filosofía cristiana una ontología que evita los dos extremos monistas (empirismo-racionalismo, o sea formalismo del conocer-materialismo de la facultad de conocer) por medio de un dualismo (y analogía) sobre el cual y sobre cuyo profundo sentido veo que a veces estos autores no están tal vez suficientemente informados. En vez de declamaciones retóricas de que la teoría escolástica de la analogía "ha muerto", "ha envejecido", "está anticuada", etc., preferiría una crítica científica seria, que todos estaríamos dispuestos a estudiar. Pero esto no se hace: ¡es más cómodo lo oratorio!

No voy a exponer aquí esta ontología aristotélicoescolástica de que hablo, ni a hacer su panegírico; no sería éste su lugar. Unicamente diré que si los que la niegan con tanta ligereza penetrasen hasta lo hondo las consecuencias de su negación, tal vez irían a parar a un monismo panteísta, ya fuera a un monismo formalista a lo Espinosa, ya fuera a un monismo escéptico de matiz empírico a lo Hume.

Sería sumamente deseable que adentrándonos en la profunda síntesis de la filosofía escolástica (síntesis en que las diversas escuelas coinciden respecto del núcleo fundamental de tesis) mostrásemos su capacidad para destruir el prestigio de falsos sistemas que, aun renovándose constantemente en los pormenores, van chupando siempre de raíces conocidas y antiguas, que en nuestros siglos llamamos kantismo, existencialismo, relativismo historista, etc.

## X. *Resumen y conclusión*

Para terminar, recojamos en un breve formulario las conclusiones a que con nuestro estudio hemos ido llegando. Ellas expresarán la respuesta a la pregunta inicial: ¿pueden servir los esquemas conceptuales del relativismo y vitalismo para la expresión de las verdades?

1.° El relativismo moderno tiene sus raíces en el que podríamos llamar "relativismo trascendental" de Kant, en el cual lo que es verdad para la razón especulativa no lo es igualmente para la razón práctica y viceversa (§ II, § III).

2.° Otra forma de relativismo derivado del anterior está en el que podríamos llamar "relativismo idealista evolutivo" de Hegel (para quien siendo la realidad un puro devenir de la idea, la verdad es o representa cada momento de la evolución mientras se da aquel momento),

3.° lo mismo que en el "relativismo del materialismo dialéctico" o marxista,

4.° y en el "relativismo historista", para el que el hacerse histórico es la expresión del espíritu o de la humanidad, de la cultura, etc.,

5.° como también en el "relativismo ficcionista" de Vaihinger y de Nietzsche (para quienes la verdad es la ficción necesaria, el error útil),

6.° y en el "relativismo vitalista" del existencialismo y de Unamuno (cuya verdad es una mera función biótica, o del individuo o de la humanidad) (§ IV).

7.° Estas formas de relativismo, *en cuanto tales y en lo fundamental que afirman,* son falsas y contradictorias, pues si establecen de modo relativístico su relativismo, equivalen al escepticismo, y si lo establecen de modo absoluto se contradicen y autodestruyen (§ V),

8.° como ya se manifestó a propósito del modernismo que pretendía una continua evolución intrínseca del dogma y creencia religiosa (§ V).

9.° Otra forma de relativismo que se nos presenta actualmente afirma que hemos de asimilar constantemente las aportaciones de los tiempos nuevos (§ VI),

10. el cual puede tener dos sentidos: uno aceptable, a saber, el de "*conservar* intacta la verdad ya poseída, pero aumentarla con nuevas adquisiciones" (§ VII),

---

23 O. c., n. 502, p. 311.

24 Véase *Denz,* n. 1652, 1680, 1714.

11. y otro sentido inadmisible, a saber, "*negar* lo admitido sustituyéndole (con metáforas o nuevos significados) otro contenido, para cambiar y adaptarse a la evolución de los tiempos nuevos" (§ VII).

12. Es decir, el sentido de relativismo propiamente dicho y rechazable sostendría que "ningún aserto por ser verdadero excluye de derecho a su contradictorio",

13. o que "por lo menos no podremos encontrar en los diversos sistemas filosóficos cotejados entre sí pares de proposiciones que sean contradictorias", bajo pretexto de que todos los sistemas son como fotografías diversas y parciales de un mismo objeto, que no se oponen, sino sobreponen.

14. Pero el sentido de relativismo impropiamente dicho y admisible diría que "si bien dos contradictorias en materia filosófica se excluyen de derecho, y si bien podremos hallar formulados tales pares de proposiciones en los sistemas filosóficos, no obstante el continuo progreso científico y filosófico que hemos de tener en cuenta nos hará descubrir a veces (ante una síntesis superior que mostrará presupuestos no tenidos en cuenta) que no son verdaderas contradictorias algunas que incautamente habíamos tenido por tales" (§ VII),

15. o sea, que cabe siempre en todos nuestros asertos científicos un continuo *progreso*, no por admitir una posible superación de *cambio* en los casos en que con certeza aparece delimitada la verdad de una proposición y su contradictoria, sino *a*), por la mejor comprensión de lo afirmado; *b*), o por la mejor precisión de sus límites; *c*), o por la síntesis total más completa dentro de la que se lo integre (§ VIII),

16. cabrán siempre nuevas *adquisiciones extrínsecas*, por ejemplo, sobre temas ya conocidos (o no conocidos) en los que se insistirá *con ocasión* de sistemas modernos (tal vez en lo sustancial y en sí mismos, falsos) (§ VIII),

17 o reconocer *los aspectos verdaderos* que siempre en todo sistema habrá, por erróneo que sea, dado que no hay falsedad ontológica, y por tanto tampoco puede existir ningún sistema que sea absolutamente falso bajo todo respecto (§ VIII);

18. lo cual no quiere decir que toda adaptación a lo nuevo "haya de ser" un progreso ni una expresión verdadera en cuanto nueva, sino que de suyo "puede serlo", pero "puede no ser" adquisición; y por tanto, se requiere cuidado y estudio en cada caso para no proclamar como dogma supremo la "continua adaptación a lo moderno sin más" (§ VIII).

19. Tiene, pues, el vitalismo un sentido que puede ser aceptable si expresa que además de la filosofía escolástica

(que ellos llaman "nocional, abstracta", y que nosotros firmemente defendemos como *objetivamente* válida) hay que estudiar también (no como complemento intrínseco para la validez objetiva de ella, sino como estudio de los requisitos *subjetivos*) la consideración de las condiciones vitales, es decir, de sentimiento, ambiente, ascesis, presentación, etc., que enriquecerían los mismos asertos filosóficos o teológicos (§ IX);

20. pero el vitalismo sería rechazable si por él se entendiese una continua mutación de la verdad por el falso supuesto metafísico de que la realidad fuera "*puro hacerse*" (no que "*también*, como contingente, tiene el hacerse"), pues esta metafísica además de caer en el relativismo antes expresado, supondría implícitamente un "monismo" (o formalístico, o empíricoescéptico) en vez del "dualismo" y de la "analogía", que son el perenne fundamento de la perenne filosofía cristiana.

21. Es decir, si bien es deseable advertir muy bien que la plena posesión de la verdad "*tiene también* una adhesión vital" (que hemos de estudiar y tener en cuenta), es falso pretender que la verdad "*sea* una *mera* adhesión vital".

Pueden traer cosas buenas estas adaptaciones nuevas, si no incurren en errores viejos. ¿No hemos visto durante el siglo XIX que a nombre del progreso y de la adaptación a lo nuevo se imponía a la apologética, primero, un carácter *racionalista* con el kantismo; luego, *irracionalista* con el tradicionalismo filosófico; otra vez *racionalista* con el postkantismo de Hermes, Baader y Günther, para dar de nuevo en el *antiintelectualismo* con el modernismo?

También es verdad que un método cerrado a ulteriores progresos, aun en la formulación, comprensión, fijación, etc., se aísla del ambiente y amenaza quedar con vida exigua.

Pero la consecuencia ante los dos extremos opuestos y reprobables será siempre la de un continuo estudio y crítica, llenos de moderación, perspicacia y amor a la Verdad Revelada, no las afirmaciones absolutas de "adaptación a lo nuevo" que se hacen sin precisar bastante en qué sentido cabe la recta adaptación.

Por ello se me hace tan simpática la figura de Balmes. Como apologeta realizaba perfectamente en sí esta doble actitud de avance y rectitud: "Es preciso que la exposición de las mismas ideas se haga de diferente manera; que el hilo de los raciocinios se conduzca con nuevos métodos; que las fuentes de argumentación, cuando se haya de apelar a la razón natural, sean adaptadas al gusto científico dominante. Este gusto será, si se quiere, caprichoso, insustancial, inferior al

que prevaleciera en otros siglos; pero, sea lo que fuere, no está en nuestra mano el destruirle; es un hecho, y aun cuando no se le apruebe es necesario conocer que existe y obrar conforme a las nuevas condiciones que él nos impone. Protestar contra él, empeñarse en no tenerle en cuenta, proceder como si no existiese, es luchar contra la fuerza de las cosas, es condenarse a vivir en el aislamiento, es privarse de los medios de acción sobre la sociedad, es no querer emplear en defensa de la religión armas que pueden servirle mucho" [25].

Pero, por otra parte, no nos entusiasmemos fácilmente con lo nuevo sólo por ser nuevo: "La exageración excita quizás un entusiasmo momentáneo; sólo la verdad produce un efecto duradero" [26].

Porque la Verdad no es el "*erat* et *non est*" (Apoc 17,8) del mal, sino el "est" perpetuo: "sermo noster, qui fuit apud vos, non est in illo *est* et *non*. Dei enim filius Iesus Christus, qui in vobis per nos praedicatus est [...] non fuit *est* et *non*, sed *est* in illo fuit" (II Cor 1,18-21). Así convenía al Verbo de Aquel cuyo nombre se dió a sí mismo como "el que Es" (Ex 3,14).

JUAN ROIG GIRONELLA, S. J.

Profesor de Metafísica en la Facultad Filosófica del Colegio Máximo. (S. Cugat, Barcelona.)

---

25 BALMES, J., *Obras*, ed. Bibl. Balmes, vol. IV, p. 298-299.

26 BALMES, J., *Obras*, ed. Bibl. Balmes, vol. XIV, p. 113, habla a propósito de la "nueva ciencia" de entonces, la frenología, que hoy día está muerta y sepultada.

# Notas, textos y comentarios

## La teología zumeliana de Tirso de Molina*

La primera en relacionar a Tirso de Molina con el Maestro Francisco Zumel fué doña Blanca de los Ríos, al dar a conocer un pasaje de la *Historia General de la Merced* (Ms.), en el que Tirso se declara discípulo del P. Merino, que lo fué del sapientísimo Zumel[1]. Más tarde, recogiendo la noticia de doña Blanca, con motivo de las ideas teológicas de *El condenado por desconfiado*[2], hice notar la vinculación de Fr. Gabriel Téllez al maestro salmantino, según los testimonios de dicha Historia, si bien la tesis que entonces sostuve y he mantenido más tarde[3] es la de que esta insigne obra dramática se mueve dentro del área del dogma y de la ascética, sin tomar partido por ninguna de las opiniones escolásticas en pugna durante la controversia *De auxiliis*, aunque el drama sea eco de tan riudosa polémica.

A los Padres de la Merced tocaba, por derecho propio, rastrear en la obra de Téllez las huellas del encomiado magisterio mediato de Zumel, y así ha sido. El año 1948 salió un estudio del P. Martín Ortúzar, defendiendo que "*El condenado por desconfiado*" *depende teológicamente de Zumel*[4]; al año si-

---

* Con motivo del pasado centenario de Tirso de Molina han dedicado a su conmemoración los Padres Mercedarios un valioso número extraordinario, que comprende todo el año 1949 de la revista "Estudios". En él se estudian diversos aspectos biográficos, literarios e históricos, referentes al ilustre dramaturgo y a las tierras y conventos donde transcurrió su vida. Por la índole de esta revista interesa señalar tres: M. ORTUZAR, "*El condenado por desconfiado*" *depende teológicamente de Zumel. Nueva aclaración*. 321 s. J. M. DELGADO VARELA, *Psicología y teología de la conversión de Tirso*. 341 s. A. LÓPEZ, *La sagrada Biblia en las obras de Tirso*. 381 s. Me ocuparé de los dos primeros en el sentido que indica el título de esta reseña.

1 Doña Blanca ha ampliado recientemente esta noticia en la edición crítica por ella preparada y enriquecida con interesantes estudios. TIRSO DE MOLINA, *Obras dramáticas completas* (Madrid, 1946) 1712 s. Citaré en adelante esta edición simplemente por *Obras*.

2 R. M. DE HORNEDO, "*El condenado por desconfiado*" *no es una obra molinista*: Razón y Fe 120 (1940) 18 s. y 170 s.

3 *La tesis escolástico-teológica de "El condenado por desconfiado"*: Razón y Fe 138 (1948) 633 s.

4 Estudios 10 (1948) 7 s.

guiente vuelve sobre el tema, aunque sin aducir nuevos argumentos, y el P. Delgado Varela amplía el área de estudio de la influencia zumeliana con otras comedias [5].

En esta reseña no hay lugar a resumir estos trabajos, ni es menester, pudiendo quien lo desee suplir ventajosamente tal resumen con la lectura de los citados estudios. Me limitaré a tocar unos cuantos puntos, fundamento de las consecuencias que encontrará el lector al fin de estas páginas.

La proposición del P. Ortúzar sobre la dependencia teológica de *El condenado por desconfiado* de la doctrina de Zumel se apoya en dos argumentos principales; el uno de carácter apriorístico, que en forma silogística podría enunciarse así: Un teólogo de profesión, máxime en el tema predestinaciano, no puede menos de dejar traslucir sus opiniones escolásticas. Es así que Tirso fué un profesional de la teología, luego...

Su segundo argumento es *a posteriori* y constituye una nueva prueba de la discutida paternidad de Tirso respecto a *El condenado*. He aquí sus proposiciones: *El condenado por desconfiado* es obra de un tomista, y dentro del tomismo sigue precisamente la doctrina de Zumel. Ahora bien, ¿qué otro dramaturgo del Siglo de Oro, fuera de Tirso, puede seguir tan privativa opinión teológica?

Antes de entrar en el examen de estas proposiciones y en orden al mismo, es conveniente aclarar lo que sabemos históricamente sobre la teología de Tirso de Molina.

No es fácil determinar la duración de sus estudios teológicos.

En la sucinta nota biográfica de la *Biblioteca de escritores mercenarios* del P. Hardá se dice solamente "juventam agens Compluti assiduis in litterarum quarumcunque studio vigiliis, celeri negotio S. Theologiae evassit Magister" [6]. Es de notar que en el manuscrito original, entre las palabras *agens* y *Compluti* aparece tachado el adverbio *indesinenter*.

Efectivamente, consta por diversos documentos que Fr. Gabriel Téllez cambió de domicilio varias veces durante sus estudios, que pueden fecharse desde 1601, año de su profesión, hasta 1615.

Además de esta referencia a Alcalá están documentadas diversas estancias de Téllez en Guadalajara y Toledo [7]. Que-

---

5 *Art. cit.* Estudios 13, 14 y 15 (1949). Las citas referentes a este número por su frecuencia las haré con la abreviatura: Est.

6 Citado en Est. 729.

7 La época de sus estudios en Alcalá viene atestiguada por un testimonio de su compañero Matías de los Reyes, y según la interpretación que hace doña Blanca de ese documento (*Obras*, XCV-VII) puede colocarse de 1602 a 1603. La asidua y entusiasta escritora no aporta dato más directo sobre el caso (*Obras*, 17|13).

Por documentos firmados por Téllez consta de su presencia en Guadalajara de enero a junio de 1605 (*Obras*, XCVIII s) y en Toledo por los años de 1606, 7, 12, 13, 14 y 15 (*Obras*, CII s). No es fácil determinar si por estas fechas residía en Toledo como conventual o de huésped. Por

dan, sin embargo, unos años (1608-1611, ambos inclusive) en los que se ignora su residencia. Conjetura doña Blanca[8] que en ese tiempo pudo terminar Téllez Artes y empezar la Teología en Salamanca. Pero en los *Libros de matrícula* de la Universidad no aparece su nombre, ni en las listas de matriculados, pertenecientes al convento de la Merced de la Vera Cruz, ni como teólogo, ni como pasante, ni como artista, ni tampoco figura en la sección llamada de *Extrabagantes,* entre los cuales todos los años hay algunos mercedarios[9].

Cabría aún pensar que Téllez—de cuya estancia en Salamanca por estas fechas se hallan indicios no inseguros en sus comedias[10]—terminase las Artes en su convento de la Vera-Cruz bajo el magisterio de profesores de la Orden, sin matricularse en la Universidad, pues son muy raros los artistas mercedarios matriculados en estos años[11].

---

la *Historia general de la Merced* se sabe que era conventual en Toledo el año 1604, y por el *Libro de visitas,* que lo era en 1614 (Cf. M. Penedo, *Tirso de Molina en Toledo,* Est. 22 y 25).

8 *Obras,* 1714.

9 He recorrido los *Libros de matrícula* desde 1604 a 1616—se ha perdido el correspondiente al curso 1609 al 10—y en ellos se encuentran los nombres de algunos mercedarios de los que fueron con Tirso a la isla de Santo Domingo en 1616, pero ni una vez el de Fr. Gabriel Téllez.

Aparece Fr. Juan Gómez, que fué por Vicario General, lo que confirma la notica dada por Colombo, su biógrafo, de que acabó de estudiar Artes y Teología en Salamanca. Aparece Fr. Diego González, cursando cuatro años de Teología desde 1607 a 1611. También se encuentra un Fr. Hernando Canales que cursa Teología durante el cuatrienio, 1610-14, y del 14 al 16 se matricula como pasante. De éste cabe dudar que sean el mismo "Fr. Hernando de Canales lector y predicador de edad de veintiocho años, flaco de rostro, el color quebrado" que nos describe la relación. Por la simple inscripción en los *Libros de matrícula* no es posible verificar estos datos, aunque coinciden edad y nombre. La duda nace, principalmente, de que entre los matriculados el 22 de noviembre de 1616 figura todavía Fr. Hernando Canales, siendo así que el compañero de navegación de Tirso, de este nombre, se embarcó con él en la primavera de 1616. La solución puede estar en un error verosímil del *Libro de matrícula* de 1616 en 1617, ya que en estos años hay tres mercedarios apellidados Canales (Hernando, Agustín y Pedro), y en el curso siguiente, (1617-18), en el que ya no aparece Hernando, se registra a Pedro Canales, teólogo de 2.°. Es, por tanto, posible, que al incorporar en el *Libro,* en noviembre de 1616, los matriculados de la Vera Cruz, y advertir, además de Agustín Canales, teólogo de 2.°, otro Canales, no pensase el notario en un tercer fraile del mismo apellido que empezaba aquel año (Pedro), y que por el hábito de seis años que venía matriculándose Hernando, escribiese entonces como en los cursos anteriores: Fr. Hernando Canales, pasante. Favorece esta hipótesis el hallarse registrado, no en la cabeza de la lista, como pediría su antigüedad de ser Hernando, sino bastante abajo.

10 *Obras,* 1715 s.

11 En el *Libro* de 1611-12 aparecen dos artistas; y en el de 1608-9 Fray Diego de Santander figura como artista, y debió de cursar Artes otros dos años, pues hay evidentes errores en el cómputo y en las dis-

En este tiempo, por espacio de no pocos cursos el Monasterio de la Vera Cruz cuenta con tres catedráticos de Artes en la Universidad—los únicos mercedarios con cátedra universitaria—. Se matriculan, además, varios como lectores y pasantes. Unos y otros podrían formar el cuadro de maestros que enseñasen a los religiosos jóvenes sin que tuviesen que salir del convento para asistir a las aulas universitarias.

Fueron éstos Fr. Juan García, que desde 1604 regentó una cursatoria de Artes y en 1612 fué nombrado catedrático en propiedad de Sumulas [12]; Fr. Gaspar de los Reyes (1611-1632) [13] y Fr. Pedro Merino, quien desde el curso 1605-6 reside en Salamanca, primero como lector y luego, a partir de 1611, desempeñando diversas cursatorias de Artes y Teología, hasta que en 1630 fué designado para la cátedra de Filosofía Moral [14].

De este último se declara discípulo Tirso, añadiendo que éste a su vez lo fué del sapientísimo Zumel, de quien fué hechura, y cuya cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca ocupó también Fr. Pedro Merino.

De aquí que se haya señalado a Merino como el conducto inmediato por donde llegaron a Téllez las doctrinas zumelianas. Pero es conveniente no olvidar que Tirso escribe estos datos en 1639, y sobre todo, hay que recordar dos circunstan-

---

ciplinas cursadas por Santander en los ocho cursos en que se matricula como estudiante.

12 E. ESPERABÉ, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca.* (Salamanca, 1917) II, 479.

13 Por las escasas noticias que da Esperabé (Ibid. 451 y 53) consta que ocupó una cursatoria de Artes desde 1609 a 1621 y que figura como catedrático en propiedad de Vísperas de Lógica nada más que un curso (1631-32). Algún dato más nos proporcionan los *Libros de matrícula*: Fray Gaspar de los Reyes aparece como lector entre los matriculados de la Vera Cruz en 1606 y 1608; en 1610 como teólogo, siendo ya sacerdote, y desde 1611 en adelante como catedrático de Artes. En el curso 1612-13 sacó el grado de Maestro—ignoro si en Artes o Teología—, pues ese curso viene registrado con dicho título en la lista de *Extrabagantes*, a 29 de mayo de 1613.

14 Los datos que da Esperabé de los primeros años son escasos y poco seguros. Por los *Libros de matrícula* pueden completarse y rectificarse. Se halla por vez primera su nombre entre los matriculados de la Vera Cruz el curso 1605-6 como teólogo, no se nota en este *Libro* el año que cursa cada uno, pero por estar entre los primeros, y sobre todo por el registro de 1606-7, se deduce que estaba terminando la Teología; el curso siguiente se matricula entre los *Extrabagantes*, a 31 de diciembre de 1606, y se añade que es presbítero y lector; como tal aparece hasta 1611. En 1610, terminado el trienio de lector, la Orden le concedió la presentatura, pues en el *Libro* de 1610-11 se le llama el P. Presentado Fray Pedro Merino. El curso 1611-12 fué nombrado catedrático de Artes—de alguna de las cursatorias—, cargo que ocupa hasta 1615. Durante el curso 1612-13 debió de estar fuera de Salamanca, puesto que no aparece matriculado. En el curso siguiente obtiene el grado de Maestro en Teología, y desde 1615 aparece como catedrático de sustitución de Lógica. El resto de su vida académica puede verse en ESPERABÉ, *ob. cit.* II, 489 y 90.

cias particulares: Primera, que Merino durante muchos años leyó otras materias y sólo desde 1630 explicó Filosofía Moral, y segunda, que su magisterio con Tirso pertenece precisamente a estos primeros años de enseñanza.

Lo más probable es que habiendo convivido ambos en Guadalajara en 1605, allí recibiese Tirso sus enseñanzas, cuando Fr. Pedro Merino era todavía estudiante, y Fr. Gabriel Téllez, novel religioso, daba sus primeros pasos por las sendas peripatéticas de las Súmnulas o la Lógica.

Resulta, por tanto, un tópico figurarse a Tirso de Molina oyendo a Fr. Pedro Merino en la cátedra salmantina que ocupara el batallador Zumel.

Menester ha sido este largo reajuste de fechas y lugares para poder llegar con pie seguro al terreno de las conclusiones.

Es pena que no se hayan podido documentar los estudios teológicos de Tirso de Molina, como los de otros compañeros suyos, en las grandes Universidades de Salamanca o Alcalá, adonde solían enviar las Ordenes religiosas sus alumnos más aventajados, de entre los cuales salían después los lectores y maestros. Quizá las cursase en Toledo[15]. Donde quiera que fuere es importante señalar que estos años fueron para Tirso de grande actividad dramática[16], y sabido es lo que impide la

---

15 Est. 25 nota 5.

16 En su comedia *Tanto es lo de más como lo de menos,* fechada por doña Blanca en 1614 (*Obras,* 898 s.) se habla de un entremesista que tiene escritos "al pie de trescientos" entremeses, que por más de nueve o diez años tienen en pie a la risa. Sospecha la ilustre tirsista, y con fundamento, que este entremesista, de cuya producción se muestra Téllez tan enterado, es el propio Tirso. Además, en el prólogo de *Los cigarrales de Toledo,* libro cuyas aprobaciones son del año 1621, declara Téllez haber escrito trescientas comedias en catorce años. Sea lo que fuere de estas cifras, que parecen exageradas y un tanto convencionales, valen, sin embargo, para dar una idea de su abundante producción dramática. Si tenemos en cuenta que en los dos años (1616-1618) de su viaje y estancia en la Española debió de ser ésta muy escasa; por mucha que fuese su actividad en el trienio 1618-21, no son pocas las comedias correspondientes a los diez años, principalmente estudiantiles, que van de 1606 a 1616.

De hecho, de los 91 títulos reconocidos por doña Blanca entre comedias y autos, 35 responden a obras situadas por ella entre 1606 y 1615. Y, si bien de algunas es dudosa la fecha, en las más no es así. Computando ahora por las fechas consignadas por Tirso en el autógrafo de su trilogía *La santa Juana,* vienen a salir unos quince días—más bien más que menos—por comedia. Calcúlese el tiempo que le robaría a los estudios tan extensa labor dramática.

Añádanse a esto las inquietudes y disgustos de los estrenos, de que tenemos alguna noticia por lo que refiere Tirso en *Los cigarrales* de su deliciosa comedia (desatinada la llamó Lope, con manifiesta injusticia) *Don Gil de las calzas verdes,* estrenada en Toledo en julio de 1615. Todo la cual supone a Tirso ocupado, como es natural, en comentarios con los seglares, cuando no aryuya conocimiento directo, a juzgar por un aviso que dejó el Provincial Fr. Gerónimo Bustamante en su visita al convento de Toledo por noviembre de 1618: "Yten, ordenamos y mandamos que ningún religioso conuentual ni huésped pueda oír comedias en el Corral

seriedad de tales estudios el asiduo comercio con las musas, y más con las preocupaciones del arte escénico.

Supone el P. Penedo que "concluído el curso de 1613-1614 debió de hacer las pruebas para Predicador y Lector, cargos con que figura el 23 de enero de 1616" [17].

En efecto, con esos cargos aparece Fr. Gabriel Téllez en la relación de los religiosos de la Merced que pasaban a la isla de Santo Domingo, a las órdenes de Fr. Juan Gómez que iba de Vicario General de la Orden en la Española [18].

De todos ellos dice Fr. Felipe Colombo, en su biografía de Fr. Juan Gómez, que eran "buenos estudiantes y que acababan de salir de sus Colegios" [19].

¿Qué leyó Tirso antes de embarcarse para América? Cabe en absoluto suponer que no fuese lector efectivo de ninguna disciplina, puesto que el documento puede entenderse de los cargos que habían de desempeñar en Santo Domingo, como sucede con el superiorato de Fr. Juan Gómez. Pero lo que sí puede conjeturarse es que no fué la Teología el objeto de sus lecturas. Porque en la citada relación sólo de Fr. Diego González se dice "lector de teulogía"; a los demás se les llama lectores simplemente. Además, como luego veremos, al pedir Tirso la presentatura únicamente alega los cursos de leyente, cumplidos en la Española, siendo así que tan bien le hubiera venido el poder añadir algún curso anterior para completar el trienio requerido por los estatutos.

Por la época en que emprende Téllez la navegación, la isla de Santo Domingo había entrado ya en una larga fase de decadencia, y esta crisis universal afectaba también a los monasterios. Del convento de la Merced nos dice Tirso en su *Historia general* de la Orden que los mejores sujetos se pasaban a otras partes más acomodadas, de suerte que era tan poca la suficiencia de los que vivían en el monasterio, cabeza de la provincia, que no podía fiárseles si no era a cual o cual el ministerio de la Penitencia [20]. A remediar esta necesidad venían Tirso y sus compañeros.

Breve fué la estancia de Fr. Gabriel Téllez en la Española. Salió de España en abril de 1616 y en marzo de 1618 estaba ya de vuelta.

A primeros de junio de ese año asistió como Definidor de la Provincia de Santo Domingo al Capítulo General de Guadalajara; en él pidió "ser expuesto y confirmado por P. Presentado, de la Provincia de Santo Domingo, donde había leído tres cursos de Teología y no había ningún Presentado ni Maes-

---

dellas, pena de grauiori culpa por vn año, y el Padre comendador o presidente que constándole que las oyen no executare esta pena, sea suspenso por seis meses de su officio" (Est. 26 en nota).

17 Est. 26 en nota.

18 *Obras,* LXXXVII. El hallazgo de tan importante documento en 1916 se debe al P. Pérez (Est. 190 y 91).

19 *Obras,* XCV.

20 Est. 715.

tro en ella"[21]. El Capítulo General desestimó la petición remitiéndole a su Capítulo Provincial[22].

Es fácil, como apunta el P. Pérez[23], que el Capítulo General respondiese así por ser claramente incompletos los tres cursos alegados. En realidad, teniendo en cuenta los tres meses cumplidos que solía durar la navegación, Tirso, llegado a Santo Domingo en julio de 1616, solamente pudo explicar el curso 1616-17 completo y el 1617-18 muy incompleto, ya que dejaría la cátedra a fines de febrero lo más tarde.

En cuanto al nivel científico en que se desenvolvió su enseñanza, si bien él dice, que se asentaron los estudios con gran lucimiento merced al trabajo de sus compañeros, pues él fué "el que menos hizo y valió menos"; nota, sin embargo, el P. Seoane que le "parecen de mucho encarecimiento y exageración las palabras del P. M. Téllez, que tal vez tuvieron algún fundamento en el año 1639, en que las escribía; porque en el año 1627 no dan tan óptima impresión los decretos del P. General Cebrián"[24].

El magisterio teológico de Tirso queda, por tanto, reducido a un curso y medio en un secundario colegio ultramarino, con alumnos de deficiente preparación escolástica, entreverado con otros ministerios sacerdotales, que no serían pocos, ya que la asistencia de la ciudad devota era tanta, según testimonio del propio Téllez, "que no se desembarazaba nuestra iglesia un solo instante desde que amanecía hasta las medias noches"[25].

Fuera de estos cursos de la Española, en España no hay noticia fundada de que leyese Teología. El bibliógrafo P. Hardá, al hacer el recuento de sus actividades intelectuales nada dice de sus lecturas teológicas.

Tampoco puede sacarse ningún argumento de su título de Maestro, como hasta ahora solía hacerse. Contribuían a ello las noticias poco claras que se tenían del mismo, al venírsele llamando *Magister Theologiae* y Maestro en Teología; así, Hardá, Nicolás Antonio, Alvarez y Baena, la inscripción del retrato de la B. N. de Madrid y otros testimonios derivados de éstos, todos ellos tardíos. En la nota dada contra Tirso por la Junta de Reformación el año 1625 se le llama antes de tiempo

21 Est. 196.

22 En las ordenanzas de 1604 (*Obras*, XCIV) se decía que eran los Capítulos Provinciales los que debidamente informados habían de exponer a los sujetos para Presentados. La petición de Tirso no parece guardase este requisito; de aquí que le remitiesen al Capítulo de Santo Domingo. Si Tirso de Molina fué Presentado de Lectura, como opina el P. Pinedo (Est. 743), es fácil que lo fuese por la Provincia de Santo Domingo, a la cual le remitió el Capítulo General. Y en este punto nota el P. Seoane que "aunque con los mismos derechos, eran los Maestros y Presentados de esta Provincia (la de Santo Domingo) y los de Tucumán y Chile de inferior calidad que los de otras Provincias, llevándose en esto la palma la de Castilla" (Est. 719).

23 Est. 196.

24 Est. 719.

25 Est. 718.

Maestro; al margen del escrito se lee "Maestro Téllez, por otro nombre Tirso, que hace comedias"[26]. Aquí se trata, indudablemente, de una contaminación del seudónimo, el Maestro Tirso de Molina, donde el título era tan supositicio como el nombre. En realidad, Téllez sólo fué Maestro desde 1639. Y aunque su título podía haber sido conocido con claridad desde que se publicaron en 1909 los documentos de su concesión[27], por haber salido éstos como un apéndice a la *Vida de Sor María de Cervellón*, sin nota alguna complementaria, nadie fijó la atención en ellos. Y así, cuarenta años; hasta que el P. Penedo, mediante un sencillo análisis de la documentación, ha mostrado que Fr. Gabriel Téllez fué *Maestro supernumerario*—no de número—*ratione officii*, por su cargo de cronista general de la Orden; como lo había sido Remón, cuyo ejemplo es el único motivo alegado por Tirso, sin mención alguna de sus lecturas teológicas. Por eso desde 1639 en los documentos de la Orden se le llama simplemente Maestro, sin añadir en Teología, porque no lo era; ni otro título, porque no existía[28].

He aquí lo que nos dan los hechos históricos sobre la teología de Tirso de Molina.

Hora es ya de cerrar tan largo paréntesis para responder a las proposiciones del P. Ortúzar.

Cierto que un teólogo de profesión es difícil que no deje trasparecer sus opiniones, aun en el caso de no pretender defenderlas paladinamente. Pero puede haber razones que aconsejen su ocultamiento, y tal nos parece el caso presente.

No existe indicio preciso sobre el año de la composición o representación de *El condenado por desconfiado;* debe de ser posterior a 1615 y no lejano de esta fecha[29]. Ahora bien, aun-

---

26 Dió a conocer el documento Pérez Pastor; puede verse en Est. 30 y 31.

27 Publicó dichos documentos Menéndez Pelayo en la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, XXI (1909) 567-570. En el t. XVIII (1908) 1, en brevísima nota anunciaba Menéndez Pelayo la futura publicación con estas palabras: "Después de ella (de la *Vida de doña María de Cervellón*) insertaremos algún otro documento recientemente allegado, que puede dar nueva luz a la biografía del gran poeta dramático".

28 M. Penedo, *Tirso de Molina, Maestro*: Est. 736-751.

29 El autor del drama señala al final como fuentes a Belarmino y las Vidas de los Padres. Esta doble fuente indica que se trata de algún ejemplo. En efecto, en su tratado *De arte bene moriendi* se encuentra, a propósito de la desesperación, un ejemplo, tomado de San Juan Clímaco, que, si bien se relaciona algo de lejos con *El condenado*, fué señalado por Bertini, como su fuente belarminiana; y a falta de otro más apropiado puede admitirse como origen posible. Ahora bien, del *De arte bene moriendi* hay una edición suelta de 1620, pero se encuentra ya impreso en un tomo colecticio de los opúsculos de Belarmino, que es el VII de sus obras, publicadas en *Coloniae Agrippinae*, Sumptibus Bernardi Gualteri, 1617. El ejemplo está en la p. 2.093. Pero el mismo ejemplo se halla también en un sermón del juicio final; sus *Conciones* salieron en 1615, en Colonia, y fueron incluídas, formando el tomo VI, en la citada edi-

que la decisión de Paulo V de 1607 daba libertad de opinar a las escuelas, los ánimos no se aquietaron, y el Santo Oficio por bien de paz dió un decreto, en diciembre de 1611, prohibiendo publicar libros de estas materias. En tales circunstancias no es verosímil que un dramaturgo llevase a las tablas una obra impugnando una de las opiniones controvertidas, exponiéndose a una protesta ruidosa de los partidarios de la doctrina atacada.

Sobre si Tirso deba llamarse o no profesional de la Teología [30], juzgue el lector por las páginas anteriores.

Veamos ahora los argumentos más directos.

El P. Ortúzar, en su *Nueva aclaración* [31], confirmando y reduciendo lo escrito anteriormente, nos dice que el tomismo de *El condenado*, más que en notas positivas se descubre en su antimolinismo, el cual se manifiesta principalmente, no en alguna alusión expresa y en detalle contra la concepción de Molina, sino en sus líneas generales: "No se habla expresamente de la predestinación *ante* o *post praevisa merita;* pero se defiende en la figura de Enrico que los méritos no son causa de su elección, pues Enrico sólo deméritos podía ostentar. Paulo, en cambio, se ufana con sus diez años de vida penitente y meritoria, que nada influyen en su predestinación, pues muere réprobo. En un teólogo enterado de las posiciones respectivas de aquella época, estas cosas no se escriben sin aludir a la tesis de Molina" [32].

---

ción de sus obras, el mismo año 1617. Puede verse el ejemplo en las páginas 567 y 68.

Desconozco el fundamento que tendrá Miss Ruth Lee Kennedy para fecharlo precisamente en 1621 (Est. 336). El P. Ortúzar acepta ahora esta fecha, si bien un año antes había afirmado que *El condenado* se había escrito entre 1608 y 1612 "según todas las probabilidades, cuando estaban aún calientes las cenizas de Zumel. También sabemos que por esos años era (Tirso) Lector de Artes, cosa difícil, según las Constituciones entonces vigentes" (Estudios, 10 (1948) 37). El fundamento de ambas afirmaciones me parece poco firme.

30 "Tirso no era lerdo en cuestiones de teología, sino profesional de esa Facultad, como se prueba documentalmente hoy día" (Est. 328).

31 Est. 327-336.

32 Est. 328.

En gracia a los lectores que no tengan tan presente el argumento, lo resumiré brevemente: Paulo, ermitaño, de treinta años de edad, a los diez de vida penitente asiste en sueños al juicio particular de su alma y ve que sale condenado. Afligido por tal pensamiento, importuna a Dios pidiendo le revele su último fin. En este estado de turbación se le aparece el demonio *sub angelo lucis* y le persuade que su fin será el de un tal Enrico, residente en Nápoles, cuyas señas y lugar del encuentro le detalla cumplidamente. Paulo, sin examen alguno de esta visión, que admite imprudentemente, se consuela pensando que Enrico será algún santo varón; mas al conocer que es un rufián desalmado, empedernido en el crimen, juzgándolo incapaz de conversión, se desespera, cuelga los hábitos y se mete a bandolero. La lucha de la gracia por vencer la obstinada desconfianza de Paulo y la rebeldía de Enrico constituye la trama de la obra, que termina con la salvación de éste y la condenación de

Digamos, ante todo, que ésta no es la doctrina molinista. Molina afirma que no se da nada en el predestinado que sea causa de su predestinación, sino que todo se ha de reducir, como causa, a la voluntad de Dios, que ha querido dar a cada uno misericordiosamente el beneficio de la predestinación. Vemos, añade, con frecuencia cómo uno que durante largo tiempo se ha conducido estrenuamente, al fin pierde la gracia y se condena; y, en cambio, cómo otros, tras una vida de gravísimos y continuos pecados, se levantan de pronto y sobreviniéndoles enseguida la muerte se salvan, como lo atestigua la Escritura del buen ladrón [33].

Queda, por tanto, manifiesto que Molina no halla incompatibilidad entre su sistema y los casos de conversión excepcional como el de Enrico [34].

Podría, sin embargo, objetarse que, aunque ésta sea en realidad la posición del molinismo, otra era la opinión de sus adversarios de entonces, y esto bastaría para la validez de la argumentación.

Tal modo de argüir es sólo en parte válido, porque si un autor molinista no encuentra dificultad en explicar tales conversiones extraordinarias dentro de su sistema, no hay por qué rehuya el llevar a las tablas tales ejemplos, y, por consiguiente, el hacerlo no implica en el autor clara tendencia antimolinista.

Pero es que hay más: en el caso concreto de *El condenado*,

---

aquél, según el título primitivo *El mayor desconfiado y pena y gloria trocadas*:

33 "Nihil, ergo, datur ex parte adulti praedestinati, quod integri effectus praedestinationis causa sit, sed in Dei voluntatem, tanquam in causam, totum id reducendum est, qui misericorditer vnicuique praedestinationis beneficium conferre voluit.

... Praeterea, quod eiusmodi auxilia maiora sint, vel minora, ac denique talia, qualia necessaria sunt ad efficaciter liberum arbitrium permouendum, et ad perseuerandum in gratia ab vltima eius receptione vsque ad finem vitae, non nostri meriti est, sed solius voluntatis Dei praeuidentis quantum auxilii cuique ad vtrumque opus sit necessarium, ac libere donantis: saepe enim videmus, eum, qui longo tempore, strenue se gessit, tandem decidere a gratia, et damnari: alios vero, qui neque ita praeclare se gesserunt, neque ad tantam perfectionem peruenerunt, in gratia vsque ad finem vitae perseuerare, ac subitu resurgere a grauissimis et diuturnis admodum peccatis, subsequutaque statim morte ad coelum peruolare, vt de latrone in crucem acto cum Christo Domino sacra Scriptura testatur". Cf. Luis de Molina, *Commentaria in primam divi Thomae partem* (Venecia, 1602) q.23 a. 4 et 5 d.1 p.300.

La misma doctrina puede verse en F. Suárez, *De vera intelligentia auxilii efficacis* (Vives, 10) c.2, p.368-69. Este tratado lo escribió Suárez, como es sabido, por estos mismos años, y fué utilizado por el P. Bastida en las controversias *De auxiliis*.

34 Otro es el parecer del P. Ortúzar, como hemos indicado. He aquí algunas de sus expresiones: "La conversión repentina de Enrico es inexplicable fuera de la tesis tomista". "Los recursos de la ciencia media son inhábiles para dar cuenta de esta súbita transformación". Estudios, 10 (1948) 13 y 14.

ni Enrico se presenta tan totalmente destituído de toda obra buena, ni su conversión es tan súbita y desligada de su vida anterior como nos dicen.

El comediógrafo ha tenido empeño en presentárnoslo como hijo cariñoso que cuida con solicitud de su padre, tullido, al extremo de poner a riesgo su vida y de caer preso por este motivo. El mismo P. Delgado Varela encuentra varonil y noble el carácter de Enrico, pese a sus precedentes afirmaciones de que nada hay en él sino crímenes [35].

Y es precisamente de este cariño filial del que Dios se vale para su conversión. Cuando Enrico, condenado a muerte, rechaza obstinado la confesión, preséntase su padre en la cárcel, y sabiendo que la única fibra sensible de aquel corazón endurecido es el amor hacia él, le reprocha dolido: "No es bien que padre me nombre—un hijo que no cree en Dios". Afortunado toque psicológico que precede a la exhortación paterna, al arrepentimiento, seguido de la conversión y confesión del hijo.

Que este proceso conversional encierre una patente intencionalidad antimolinista es algo que no acierto a ver.

Tampoco encuentro semejante intención en este otro rasgo: "En el trance de ser asaeteado por los bandoleros de Paulo, exclama Enrico:

*Vénguese en mí el justo cielo;*
*que quisiera arrepentirme,*
*y cuando quiero no puedo.*

Aquí Enrico se queja no de su falta de voluntad para arrepentirse, sino de falta de poder en su voluntad libre para lo mismo. Ese poder le vendrá más tarde, pero por el momento se queja de su impotencia... Pues bien, tal impotencia en la libre voluntad está excluída por la noción de auxilio suficiente de Molina" [36].

El mismo P. Ortúzar reconoce que la interpretación es violenta [37].

¿Qué necesidad hay de violentar el texto? ¿Por qué no se han de tomar estas palabras en su sentido obvio, ascético-teológico, de impotencia moral? Enrico, sin rebasar su rudeza, pudo expresar así, llanamente, la situación de su alma. Aparte de que tal interpretación tiene un sentido estrictamente teológico. Oigamos a Suárez: "Fidelis peccator nunquam privatur auxilio sufficienti ad resurgendum a peccato. Haec autem intelligenda sunt in auxilio sufficienti communi et ordinario: nam extraordinariis auxiliis saepe privantur peccatores propter peccata sua, ut capite sequenti dicam. Unde fit ut saepe moraliter resurgere non possint propter nimiam difficultatem ex

35 Est. 375, 371, 372, 363.

36 Est. 331-32.

37 "El poeta comete cierta violencia de concepto al atribuir a Enrico una hondura teológica y psicológica desproporcionada". Estudios, 10 (1948) 17.

parva illorum dispositione subortam; quia commune auxilium, licet in rigore sufficiat ad opus, moralem tamen difficultatem non aufert, quae interdum vocatur impossibilitas, vel moraliter, vel secundum Dei praescienciam, et quia in illa difficultate et impossibilitate saepe derelinquuntur a Deo, ideo dicuntur in Scriptura deserti et obdurati, ut in capite sequenti generalius dicemus" [38].

Me he detenido más en el examen de esta proposición general, porque en la argumentación del P. Ortúzar, expuesta al principio, el tomismo del dramaturgo es una idea básica. Como inmediatamente veremos.

Vengamos ya a la tesis particular zumelista.

El poeta, nos dice Ortúzar, no menciona con palabras expresas la reprobación negativa, pero en cambio la rechaza en el despliegue teológico del ángel-pastor. Y en esta negación está precisamente la parte zumeliana de la obra [39].

A esto podría objetarse, primeramente, que el P. Norberto del Prado pensó que *El condenado* era obra de un tomista bañesiano [40]. Luego no está tan claro que el poeta rechace la reprobación negativa. Y en segundo lugar, que aun suponiendo que sea así, también la rechazan Molina y los grandes teólogos jesuítas que le siguen, como Vázquez, Maldonado, Lesio. De aquí que tan sólo pueda sacarse de tal negación un argumento a favor de Zumel, en el supuesto—no probado—de que el autor del drama sea tomista.

La argumentación en el P. Delgado Varela varía algo: Escoge entre el grupo de comedias de Tirso, referentes a la conversión, una: *Quien no cae no se levanta*, de mayor densidad teológica e indiscutible autenticidad tirsiana. Deduce de su estudio y comparación con *El condenado por desconfiado* la unidad literaria y de contenido teológico entre ambas, buscando además el matiz zumeliano de ese contenido. Con lo cual, concluye, el zumelismo y la atribución a Tirso de *El condenado* reciben nuevo vigor.

Notemos, ante todo, que esta preferencia del P. Delgado Varela por una comedia, con escasa atención a las demás del grupo, está plenamente justificada. Porque si bien son varias las que tocan el tema de la conversión: *La ninfa del cielo, La dama del Olivar, Tanto es lo de más como lo de menos, El*

---

38 F. Suárez, *De auxiliis gratiae*, l. 4, c.10, n.17.

Concuerda Molina: "Deus nunquam peccatori, quantumuis scelerato, denegat auxilium, quo licet peruersi difficile corrigantur, si tum, dum sui quisque compos est, vsumque habet liberi arbitrii, efficere velit totum quod potest, iustificabitur: per subtractionem vero maiorum auxiliorum dicuntur peccatores obdurari, excaecari, tradi desideriis cordis sui, ac derelinqui, despicique a Deo, eo magis, quo magis auxilia subtrahuntur, atque in poenam suorum delictorum in grauiores tentationes, atque occaciones peccandi deuenire, iuste permittuntur" (*Op. cit.* p.104).

39 Est. 333.

40 N. del Prado, *A un académico de la Española sobre "El condenado por desconfiado"* (Vergara, 1907).

*mayor desengaño, El árbol del mejor fruto, La Santa Juana, La madrina del cielo* (de autenticidad dudosa), etc., en ellas el tema ofrece aislados rasgos teológicos.

Y es que Tirso de Molina, perfecto conocedor del arte escénico y del público de los corrales, suele poner la ejemplaridad de su teatro en la conducta de sus personajes, haciendo ver en ella la correspondencia o rebeldía a la gracia, los planes de la Providencia en la distribución de premios y castigos, las consecuencias de la mala educación, o de las máximas engañosas de la moral mundana, etc.; procurando rehuir el sermón o la enseñanza directa, poniendo en boca de sus criaturas literarias rara vez sentencias, o raciocinios—generalmente breves—, algunas ideas teológicas sueltas; y con más frecuencia, recuerdos o alusiones a la Escritura. Sobre todo, cuando el personaje encarna alguna figura de la Biblia, su fidelidad al relato bíblico se extiende también al lenguaje.

Por lo que respecta a las deducciones del P. Delgado Varela, no es del caso analizar hasta dónde llega la unidad literaria y teológica entre dichas obras. Existen, es cierto, semejanzas escénicas, analogía de situaciones, la misma idea de la confianza en Dios y la desconfianza en las propias obras, identidad verbal en algunas expresiones, si bien éstas sean demasiado generales[41]. Pero ni el paralelismo entre la conversión de Enrico y Margarita, protagonista de *Quien no cae no se levanta*, me parece tan estrecho como afirma el P. Delgado varela[42], ni las analogías susomentadas llegan a convencerme de la unidad de autor en el grado de seguridad por él afirmado[43].

La segunda deducción, el matiz escolástico zumeliano de la doctrina teológica, es, a mi entender, el punto más flojo y desdibujado de su estudio.

Notemos en primer lugar que el contenido teológico zumeliano de *Quien no cae no se levanta*, aunque afirmado repeti-

41 A la señalada por el P. D. V. puede añadirse que en ambas obras se designa el infierno con la expresión "el reino del espanto".

42 "Es tal el paralelismo existente entre los caracteres de Margarita y Enrico que hemos llegado a convencernos de que se trata de un mismo personaje en una encarnación femenina y masculina" (Est. 375).

Además de que no hay comparación entre el amor, respeto y cuidado hasta el sacrificio, de Enrico hacia su padre, y el desvío y femenil engaño de Margarita para con el suyo; la rebeldía de Enrico sólo se vence al final, mediante la intervención humano-divina de su padre; Margarita se arrepiente, hace penitencia durante un año, y la etapa final de su conversión se distingue por la absoluta y extraordinaria intervención de la gracia divina. Ciertamente en este acto tercero hay tal acumulación de elementos sobrenaturales, de orden tan extraordinario, que dan pie a la opinión de Hartzenbusch, buen conocedor del arte escénico—recordada, aunque no compartida por el P. D. V.—de que es una comedia "muy bien escrita y muy buena mientras la protagonista es mala; desde que se convierte, que es a la mitad del acto segundo, el drama se echa a perder" (B.A.E. 5, p. XLII).

43 Est. 363 y 377.

das veces[44], queda circunscrito al final del acto tercero y último de la comedia.

Para mejor inteligencia del asunto hagamos breve compendio.

La enseñanza pretendida por Tirso propónela éste, como suele, en los últimos versos.

*No desespere el caído*
*que, aunque más pecados tenga;*
*quien no cae no se levanta;*
*Margarita ejemplo sea.*

A este fin Tirso de Molina escoge como protagonista a una joven que, a la proverbial volubilidad y fragilidad femeninas, añade el haber sido educada por su madre con censurable libertad, y que abusa del cariño excesivo de su anciano padre. El resultado es la desenvoltura y notable liviandad de Margarita.

Mediada la comedia se inicia su conversión con un acto imperfecto de temor; no es extraño que al ofrecerse de nuevo la ocasión vuelva a dar nuevos pasos para llevar adelante sus devaneos. Mas Dios la ataja, hiriendo su corazón con la fervorosa predicación de Fr. Domingo de Guzmán[45]. Síguese la conversión, y un año entero de vida penitente y de rezo continuo del Rosario. Viene luego la ocasión inesperada; la lucha de la frágil voluntad y la decisión final de huir con su amante. Todo en rápida escena. Margarita se despide de la Virgen con un soneto, eco de la leyenda de Margarita la tornera[46]. En este instante Dios impide la huída, haciéndola tropezar y caer materialmente hasta tres veces. En tal punto se le aparece su Angel de Guarda, y tras un diálogo del que me ocuparé enseguida, sucede la transformación por el amor, coronada con los celestiales desposorios y la inmediata subida de Margarita a los cielos llevada por el Angel.

---

44 Est. 342, 348 y 351.

45 No creo que envuelva por parte de Tirso particular intención de comparar la eficacia entre la predicación de jesuítas y dominicos, el hecho de que Margarita se convierta oyendo un sermón en la iglesia de los Padres Predicadores, y su propósito—no cumplido en esta ocasión—de ir al sermón de la Compañía para distraerse y exhibirse probablemente.

La inclinación de mi edad
más gusta oír cada día
sermón en la Compañía
que misa en la Soledad.

Por lo demás, el motivo al acudir a la iglesia de los dominicos es aún más censurable, pues trata de ver, con tal pretexto, a su amante, retraído en aquel convento.

46 La leyenda fué llevada al teatro por Lope en 1610, en su comedia *La buena guarda*. En la novela aparece cuatro años más tarde, 1614, en la novelita *Los felices amantes*, inserta en el *Quijote* de Avellaneda. La

En tres momentos principales de este proceso conversional señala el P. Delgado Varela el zumelismo de Tirso.

Primero: Margarita, después de su resistencia a la voz oculta que le amonesta cantando, sensibilización de la llamada de la gracia, se rinde al fin.

*Venció*
*el temor aquesta vez.*
*¡Viva la virtud!; desde hoy*
*salgan los vicios de casa;*
*salid fuera, torpe amor.*

Pero entre este acto inicial, de dolor, de atrición, y el pleno arrepentimiento, se interpone la ocasión, y vuelve a enredarse en nuevos lazos en la prosecución de su pecaminosa afición, sin que la atrición llegue a completarse con la confesión o elevarse a contrición.

¿Tal comportamiento implica el concepto zumeliano de un auxilio eficaz, pero frustrable? El P. Delgado Varela lo cree así[47]; juzgue el lector de la necesidad o legitimidad de tal interpretación.

Porque una cosa es que Tirso, si tratase de explicar escolásticamente este caso, tan frecuente en la economía de la gracia, lo hiciese probablemente según la doctrina de Zumel, y otra que por el mero hecho de presentar en una comedia la correspondencia del alma a los divinos auxilios, sin abordar su explicación, se haya de interpretar esto como un rasgo zumeliano.

Segundo: Cuando mediante la intervención angélica el amor transformativo hace exclamar a Margarita:

*En otro amor, otro fuego,*
*otro cuidado sabroso,*
*diverso del que hasta aquí*
*abrasar el alma siento;*
*¡ay suave encantamento!*
*¿qué es esto que siento en mí?*

Comenta el P. Delgado Varela: "La idea teológica de la gracia eficaz tomista a lo Zumel no pudiera revestirse mejor del ropaje artístico y escénico".

¿Expresión tan corriente de la transformación del alma, por la gracia amorosa, presenta ese preciso matiz teológico zumeliano?

---

circunstancia de que apartándose de la versión primitiva del dominico Herolt se asocie, en el falso *Quijote*, el caso prodigioso con la devoción al Rosario y la orden dominicana, como en la conversión de Margarita, de *Quien no cae no se levanta*, confirma mi sospecha de la relación de Tirso con *Los felices amantes*, de que me ocuparé en otra ocasión.

47 Est. 363.

Tercero: Examinemos ahora el diálogo con el Angel, en donde se halla la mayor densidad teológica.

Margarita se siente tullida, incapaz de levantarse corporalmente y dudosa de poder elevarse espiritualmente. El Angel la alienta: —Sola no podrás, pero con la gracia sí. —Y ¿quién me la dará? —Al que hace lo que es en sí, Dios su gracia no le niega, contesta el Angel—. Sus caídas anteriores la desalientan y ponen temores y dudas. —Quien no cae no se levanta; nadie hay tan robusto que pueda por sí tenerse en pie, la responde el Angel. —Verdad es esa en el justo cuyas caídas son veniales, mas las mías son mortales, objeta Margarita. A esta objección responde Tirso con una imagen tomada del mito de Anteo:

*El gigante que luchaba,*
*de la tierra que tocaba*
*se levantaba más fuerte.*
*Dame la mano, que así*
*no volverás a caer.*

Y al angélico contacto Margarita siente encendérsele el alma, y recobrada la confianza en el perdón divino, da entrada franca a la acción salvadora de la gracia.

Habrá advertido el lector la introducción en el coloquio del famoso proverbio "Facienti quod es in se Deus non denegat gratiam". El P. Delgado Varela interpreta que hacer lo que es en sí equivale a que el hombre se convenza de que por sí mismo es nada y nada puede. "Por esto la total desconfianza de sí mismo y de sus obras constituye un elemento capital del sistema teológico, como que es el único camino viable para poner en manos de Dios nuestro libre arbitrio, al objeto de enderezarlo todo y alcanzar la eterna salud" [48].

Es de advertir que el P. Delgado Varela juzga que la última caída de Margarita es consecuencia de la confianza en sí misma; pues cree ella que rezando el Rosario va pagando a Dios su deuda:

*que si el mal pagador os paga en pajas,*
*aunque yo os pague mal, pagaré en rosas.*

Aparte de que Tirso no declara que esta sea su intención, la confianza de Margarita en el Rosario y su deseo de instruir en el rezo del mismo a la celestinesca Leonela, su criada, puede ir mezclado de alguna vanidad, pero no es como para calificarla de "soberbia espiritual". La interpretación parece exagerada [49].

---

48 Est. 353 y 365.

49 Est. 349.

Ignoro si a esta rígida interpretación haya contribuido la transcripción equivocada de uno de los versos del soneto "un año ha que tomo

Con estos precedentes veamos la explicación del "Facienti quod est in se":

Si al afirmar que su significación es la de que el hombre de por sí nada puede, quiere decir el P. Delgado Varela que la disposición natural para recibir la gracia ha de ser puramente negativa, consistente en no poner impedimentos; así lo explica Suárez, cuando se trata del auxilio próximo suficiente *ad salutem seu ad fidem* en los adultos, o de la primera gracia auxiliante. Y cita expresamente a Zumel como defensor de esta sentencia. Y no otra cosa sienten, añade, Duardo, Driedo, Molina y otros [50].

Pero que esa total desnudez y absoluta desconfianza sea condición necesaria para recibir la gracia eficaz y camino único viable para poner en manos de Dios nuestro libre albedrío y conseguir la salud eterna, me parece teológicamente de una rigidez extremada que no fué nunca la característica de Tirso de Molina.

Puede admitirse que Dios exige del alma esa absoluta desnudez y total desconfianza para el triunfo avasallador de la gracia y como disposición con ella para ulteriores favores de carácter místico, como parece en Margarita. Y al decir esto apunto a una idea acaso fecunda.

¿No sería, tal vez, más acertado buscar en la dirección ascéticomística de la Orden el matiz doctrinal mercedario en el teatro de Fr. Gabriel Téllez, que en las débiles huellas de la escolástica zumeliana?

Porque insisto en que Tirso en sus comedias plantea y resuelve, por lo general, los problemas, discurriendo por un cauce moral sin rebasar el área de lo dogmático y ascético [51].

---

de mí venganza" (Est. 349), que suena a orgullo. La lectura recta es: "un año ha que tomó de mi venganza" el demonio, haciéndome caer. Eso pide la acentuación del endecasílabo, y es la que se halla en N. B. A. E. *Comedias de Tirso de Molina*, II, 163.

50 *De auxiliis gratiae*, l. 4, c. 15, n. 39 y 40.

51 Disiento del P. D. V. cuando afirma que la solución que nos da Tirso en su recurso a la doctrina de la confianza en Dios y la desconfianza de sí, "discurriendo por un cauce moral, rebasa el área de lo dogmático y ascético y resuelve el problema según la doctrina teológica de Zumel" (Est. 371).

Tengo por más acertado el relacionar esta doctrina, como lo hace el mismo P. D. V. en la página siguiente, con las enseñanzas del místico mercedario V. P. Fr. Juan Falconi, coetáneo de Tirso .

De aquel tiempo tenemos un testimonio del celo y convicción con que algunos mercedarios llevaban al confesonario las opiniones de la Orden, en un aviso del Visitador General del convento de Madrid, Fr. Marcos Salmerón—a quien Tirso tenía por enemigo capital y no afecto a su persona—, que dice así: "Que en materia de doctrina enseñen en el confesonario lo más corriente, según los doctores y santos, y que no censuren ni condenen las opiniones que otras religiones tienen en materias de oración y espíritu; antes bien, den a entender que en todas partes se procurará enseñar lo más conveniente para la saluación de las almas, para obuiar por este medio discordias en materia de doctrina con otras religiones a donde ay hombres graues y doctos" (Est. 88, nota 12).

Terminemos con otro ejemplo tomado del auto sacramental *El laberinto de Creta*. En él Ariadna simboliza la voluntad humana y Teseo a Jesucristo; éste la echa en cara "que siendo voluntad propia—voluntad te hiciste ajena", y ella contesta:

ARIADNA. *¡Ay gozo del pesar mío!*
*Redímame tu eficacia.*
TESEO. *Omnipotente es mi gracia;*
*dame tu libre albedrío,*
*que de uno y otro confío*
*efecto tan singular*
*que al monstruo pueda postrar;*
*pero aunque hombre y Dios nací,*
*quien te redimió sin ti,*
*sin ti no te ha de salvar.*

Comenta el P. Delgado Varela: "Textualmente nos dice Tirso que la eficacia es de Dios solo y no surge por la conjunción del libre arbitrio humano. Pero al mismo tiempo este arbitrio es necesario, mas sólo a condición de que reconociendo su incapacidad absoluta se entregue a Dios en total desnudez. Por esto el movimiento de la libertad viene después de encontrarse en nosotros la omnipotente eficacia del don divino. Esto es ser tomista, pero tomista a través de Zumel" [52].

Notemos ante todo que la respuesta de Ariadna se encabeza con estas palabras: "Eso la fe lo celebra". Indicio de que Tirso no pretende dar a sus palabras más alcance que el dogmático. Sigue a esta tan clara afirmación un pasaje oscuro. Su dificultad nace no sólo del texto [53], sino de la aplicación del símbolo a la idea teológica: Ariadna entrega a Teseo el hilo que le ayude a salir del Laberinto; en él se simboliza el libre albedrío; este hilo, frágil en sí, fácilmente rompible por el pecado, tinto ahora en la sangre de Cristo, nos sabrá librar del Laberinto, una vez muerto el Minotauro. Mas al punto cae en la cuenta Tirso de que la acción salvadora, simbolizada en el ovillo de la fábula, no se adapta a la exactitud teológica, y corrige: "no te librará él a ti (a Cristo)—; tú sí a mí, por ti y por él".

¿Cómo buscar en esta alegoría del ovillo algo más que la

---

52 Est 365-66.

53 Del cotejo de la edición de la N. B. A. E. con el ms. antiguo de la B. N. no se saca mayor luz, fuera de alguna errata manifiesta, como es la lectura de *haçaña* en el ms. donde el impreso dice *araña*. Por cierto que este auto lleva la fecha de 1 de marzo de 1638, y una firma que dice, el Maestro Tirso de Molina, y debajo la palabra *corregido*. Como en la comedia *Amar por señas*—acertadamente fechada por doña Blanca en 1615—se encuentran dos pasajes con las mismas palabras de *El laberinto*, y uno de ellos largo, y esto suele indicar en Tirso contemporaneidad: tal vez el *corregido* deba interpretarse como de una segunda redacción y que la primera corresponda a 1615.

simple sensibilización del concurso del hombre con Dios en la propia justificación?

Pensar que Tirso pretenda resumir en unos cuantos versos la posición de Zumel en punto tan discutido, cuando tanta tinta le costó a él precisarla, no me parece acertado [54].

---

[54] Es significativo que talento tan diestro como el de Suárez en discernir matices ideológicos, al examinar en su obra *De auxiliis gratiae* las diversas tendencias dentro del tomismo, repita refiriéndose a Zumel frases como éstas: "Unde nihil certum in hoc puncto de sententia illius auctoris in dicta disputatione colligere possum" (l. 3, c. 31, n. 4). "*Distinguit Cumel tres modos praedeterminationis*... postea confuse loquitur de aliis duobus modis, et magis videtur sequi tertium" (l. 5, c. 9, n. 5). Y en el l. 5, c. 18, n. 2s, que trata de *Utrum concursus Dei simultaneus ex se praedeterminet voluntatem ad consensum*, dice Suárez que Zumel se queja de que interpreta su sentencia a su modo, y no como él la enseña. Suárez transcribe aquí varias citas de Zumel y concluye "Nihil ergo mirum est, si huic auctori unam et alteram opinionem tribuamus, cum in eo utramque legamus".

Cuando Suárez escribía el *De auxiliis* tenía a la vista no solamente sus *In primam D. Thomae Partem* et *In Primam Secundae S. Thomae Commentaria*, sino también su obra póstuma, los *Opuscula*, o sea toda la obra teológica del insigne teólogo de Vera Cruz.

Por eso cuando leo en la *Historia General de la Merced* al hacer Tirso el recuento de las obras que Zumel escribió "otro de *Auxiliis*, que después de su vida saco a luz esta su Prouincia, en que con claridad del cielo defiende a su Doctor Glorioso, y trata de los socorros con que Dios nos fauorece. De la Presciencia de los Predestinados y prescitos: Asta donde se estiende la eficacia del libre aluedrio, y lo que con el hace la Diuina Gracia: Y otras materias tan difficiles como necessarias, en que desentraña todo lo misterioso y mas profundo de el Doctor Angélico", pienso que Téllez, como bibliógrafo cuando trata de materias que no son de su provincia, se contentó con leer los títulos de los capítulos, en que con claridad se expresa el contenido de los mismos, sin penetrar en el meollo del pensamiento zumeliano.

En toda esta *Historia*, como era de costumbre entonces, domina un tono panegírico al que es preciso poner un coeficiente de reducción; ya vimos cómo lo hace el P. Seoane respecto al florecimiento de los estudios en Santo Domingo, y de modo parecido habrá que interpretar las palabras del P. Serratosa: "A Zumel le ocultaron los suyos, a pesar de que el Capítulo General de 1606 dió un decreto mandando establecer Escuela con sus teorías, lo que no se hizo" (Est. 692), respecto a la afirmación de Tirso "Ningun Maestro consumado tiene nuestra orden (aunque entre en este numero la Prouincia mas distante) que no se precie dicipulo (sic) por lo menos de los que lo fueron suyos".

Un artículo de doña Blanca de los Ríos recientemente publicado (*Otro gran mito español*, "A B C", 2 de febrero de 1950) confirma cuanto decimos. Tirso escribió dos biografías de Zumel: la oficial, la encomiástica, de su *Historia General de la Merced*, a la que pertenecen los elogios trascritos, y otra, la íntima, en la cual censura la intransigencia, el rigor de Zumel, General de la Orden, con sus súbditos: "El verdadero y riguroso santo para sí lo ha de ser, y no para sus súbditos, que difieren de su natural y apetecen más, como vivientes nobles, la mano diestra de la mansedumbre que la izquierda de las severidades".

El flexible y comprensivo Fr. Gabriel Téllez no siente simpatía por el

Tirso de Molina, con su fina sensibilidad para lo escénico y lo popular, huye de los términos y abstracciones escolásticos. Creo que acertaba Antonio Machado cuando con la adivinación del vate escribía: "si, como nosotros sospechamos, Tirso de Molina, poeta y teólogo, era, más que teólogo, poeta, seguramente no sacó el drama de su teología, sino del sentimiento religioso, vivo en el alma del pueblo" [55]. Así es; Tirso, al menos en su manifestación externa, en su obra, se nos presenta más poeta que teólogo; por eso la teología de su teatro es la teología vivida, la asequible al pueblo, aquel saber teológico difuso en los tratados ascéticos y en la predicación. Eso sí, manejada con la destreza y maestría de quien la posee por particulares estudios, no como la mayor parte de nuestros dramáticos, cuya cultura religiosa adolecía de base científica por haberla adquirido en el transcurso de su vida en la lectura de libros ascéticos y hagiográficos y en los sermones, tan frecuentes y tan frecuentados en aquella época.

No se conservan, desgraciadamente, sus sermones, pero sospecho que éstos, como los de Fr. Hortensio, serían modelos de culto decir, semejantes a la prosa del *Deleitar aprovechando*, recargada, barroca, llena de sutilezas conceptuales, de retórico artificio y comparaciones recónditas; vivo contraste de su teatro, tan jugoso y popular. Pues bien, con ser el *Deleitar aprovechando* escrito para selectos—lo declara así el mismo Tirso—, la preocupación culta que en él domina es de tipo completamente literario. Tirso no hace aquí alarde de erudición teológica o de sutileza escolástica, cuanto menos en su teatro.

Y es que—ya lo hemos visto—su magisterio teológico fué ocasional, fugaz, Tirso no vive el ambiente intelectual de las escuelas, sino el literario del mundillo de las Academias y de los bandos entre poetas de la corte, a la par que la satisfacción e inquietud de los triunfos o reveses teatrales.

No es, por tanto, a mí entender, como podría esperarse, la teología, con su peculiar matiz zumeliano dentro del vasto campo de la escolástica española, seguro criterio discernidor en los casos de atribución dudosa al insigne poeta mercedario. Y no lo es, no por falta de aptitud para ello, sino por su ausencia o débil efectividad en la dramática de Tirso de Molina, afectivamente distanciado de Zumel.

RAFAEL MARÍA DE HORNEDO, S. I.
*Universidad Pontificia de Comillas.*

---

férreo y batallador Fr. Francisco Zumel, encastillado en su parecer, "sin admitir jamás consejos".

No es preciso ser gran sicólogo para no advertir cuánto favorece este desvío afectivo mi sospecha sobre el distanciamiento entre los dos ilustres mercedarios.

55 Estas palabras fueron escritas en 1924 con motivo del estreno de *El condenado por desconfiado*, según refundición de los hermanos Machado. Se publican ahora por vez primera en "Cuadernos Hispanoamericanos" 11-12 (1949) 277.

# Una nueva tentativa sobre el autor del "Quicumque"

En un erudito estudio sobre el autor de la *Regula Magistri* ha tratado incidentalmente dom Cappuyns sobre el origen del *Quicumque,* creyendo poder aportar una solución definitiva al difícil problema [1]. La clave del enigma la proporciona Cassiodoro.

Cassiodoro, en efecto, conoce el *Quicumque,* según dom Cappuyns. Lo utiliza muchas veces en su *Commenta Psalmorum.* Lo llama *mirabile sanctumque compendium,* por el cual *Patres nostri... dici et credi maluerunt, ut omnium haereticorum morbosa ac fetida eructatio tamquam hiatus pestifer salubri remedio clauderetur.* Cassiodoro, finalmente, nos da el nombre de su autor, Nicetas de Remesiana. Se trata sencillamente del *libellus de fide unicae maiestatis,* que le atribuye Gennadio [2].

¿Tenemos ahí realmente la solución definitiva para el problema del autor del *Quicumque?*

La nueva teoría es sugestiva, si se recuerda que ya dom Morin había notado semejanzas de estilo y de ritmo entre el *Quicumque* y el *Te Deum,* obra esta última que él y otros han atribuído a Nicetas. Pero nos parece que el testimonio de Cassiodoro dista mucho de la claridad necesaria para decidir el problema.

Sobre la utilización del *Quicumque* por Cassiodoro, naturalmente hay que afirmar la posibilidad desde luego. Pudo conocerlo, como lo conoció S. Cesáreo de Arlés [3]. Pero ¿lo conoció de hecho? Dom Cappuyns nos dice que son muchos los casos en que lo utiliza en sus obras; de los cuales cita en concreto tres,

---

1 M. Cappuyns, *L'auteur de la Regula Magistri: Cassiodore*: RechThAncMéd 15 (1948) 209-268. Del *Quicumque* se trata en las páginas 244s.

2 *De viris illustribus* 22: ed. Richardon, TU 14, 70; ML 58, 1074.

3 G. Morin, *L'origine du Symbole d'Athanase: temoignage inédit de S. Césaire d'Arles*: RevBen 44 (1932) 207-219.

que vamos a examinar, ya que sin duda serán los más claros.

a) *Commenta Psalmorum, praef.;* suponemos que será el cap. 17:

Patrem quippe docens ingenitum, Filium genitum, Spiritum Sanctum de Patre et Filio procedentem, unum Deum, sanctam praedicans Trinitatem, coaeternam sibi et aequaliter omnipotentem. Dominumque Christum, manentem in divinitate sua et carne humanitatis, assumpta, salva uniuscuiusque proprietate naturae, unam confiteris personam [4].

Esas fórmulas son tan generales en la teología trinitaria de fines del siglo IV y principios del V, que no pueden señalarse como una utilización del *Quicumque.* Y las que se refieren a la Encarnación, más bien parecen calcadas sobre la definición dogmática de Calcedonia, o sobre palabras de S. León Magno.

b) *Commenta Psalmorum,* 55, 9:

Nam cum praedicamus aeternum atque omnipotentem Patrem, aeternum atque omnipotentem Filium sine dubio confitemur. Unum est enim in utroque praeconium, quoniam una virtus amborum, individua gloria, quando invisibilis est natura [5].

c) *Commenta Psalmorum,* 80, *concl.:*

Coaeterna sibi sancta Trinitas sine dubitatione sentitur... Aeternus est igitur Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus, distinctio enim in personis, unitas cognoscitur in natura. Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus. Trium quidem nomen, sed una virtus, una potentia. Filius a Patre incomprehensibiliter genitus; Spiritus Sanctus a Patre et Filio ineffabiliter procedens: potestas non accidens, sed individua manens [6].

Estas fórmulas podrán parecer más características del *Quicumque.* Y sin embargo se ha notado ya varias veces que aun ellas recurren en diversos autores de la época, sin que por eso pueda concluirse que lo conocían. Véase, por ejemplo, S. Agustín en un pasaje mucho más cercano al texto del *Quicumque:*

Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus: nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens [7].

Pasaje en el que se lee igualmente:

magnus Pater, magnus Filius, magnus Spiritus Sanctus: nec tamen tres magni, sed unus magnus;

bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus: nec tamen tres boni, sed unus est bonus.

Semejantes fórmulas se han señalado en S. Ambrosio y en otros autores [8]. Ellas forman más bien las fuentes en que

---

4 ML 70, 23.

5 ML 70, 398.

6 ML 70, 591s.

7 *De Trinitate* 5, 8, 9: ML 42, 917.

8 Cf. P. Schepens, *Pour l'histoire du symbole Quicumque*: RevHistEcc l 32 (1936) 548-569.

se ha inspirado el autor del *Quicumque*, sin que pueda probarse la relación inversa. Así, pues, Cassiodoro pudo conocer el *Quicumque;* pero de las citas aducidas no parece probarse que de hecho lo conoció.

Dom Cappuyns cree, sin embargo, que Cassiodoro alude expresamente al *Quicumque* en las siguientes palabras:

Et ne quis possit aliquis Deum Christum recentem dicere, quem de Maria Virgine natum esse cognoscit, cuius humanitas facta probatur esse sub tempore, dicit non erit tibi Deus recens: quoniam ipse est qui ante omne principium genitus de Patris substantia, aequali cum eo coaeternitate consistit, regnans per infinita saecula saeculorum. Unde *mirabili sanctoque compendio* Patres nostri duas naturas permanere in uno Domino Christo unitas atque perfectas dici et credi maluerunt; ut omnium haereticorum morbosa ac fetida eructatio tamquam hiatus pestifer salubri remedio clauderetur [9].

¿Puede sostenerse con probabilidad siquiera, que ese *mirabile sanctumque compendium* designa al *Quicumque?* ¿No podría designar mejor la definición dogmática de Calcedonia?

Finalmente, dom Cappuyns cree ver un testimonio de Cassiodoro sobre el autor del *Quicumque* en las siguientes palabras:

Si quis vero de Patre et Filio et Spiritu Sancto aliquid summatim praeoptat attingere, nec se mavult longa lectione fatigare, legat Nicetae episcopi librum, quem de fide conscripsit, et doctrinae caelestis claritate completus in contemplationem divinam compendiosa brevitate perducitur; qui voluminibus Ambrosii sociatus est, quos ad Gratianum principem destinavit [10].

No se nos alcanza la unión que pueda haber entre el libro *de fide* de Nicetas y el *Quicumque*. Sin duda, dom Cappuyns la quiere establecer por el uso frecuente que de este último hace Cassiodoro al lado de los tratados de San Agustín y de San Ambrosio. Pero ya hemos visto que ese uso es del todo problemático. Aunque no lo fuera, todavía sería preciso andar mucho camino para identificar el *Quicumque* con la obra de Nicetas aquí citada, sin referencia ninguna explícita ni implícita con aquel.

Concluyamos, pues, que no parece pueda admitirse la nueva tentativa para resolver el problema del autor del *Quicumque*.

J. A. de Aldama, S. I.

---

9 *Commenta Psalmorum* 80, 8: ML 70, 589.

10 *De institutione divinarum litterarum* 16, 3: ML 70, 1132.

# La Comunión el Viernes Santo

Sabido es que en la actual disciplina de la Iglesia se excita "a los fieles a recibir frecuentemente, y aun a diario, el pan eucarístico...; y a los que asisten a la misa y están bien dispuestos, a comulgar no sólo espiritualmente con el afecto, sino recibiendo también el sacramento de la Santísima Eucaristía" (canon 863).

El decreto de Pío X *Sacra Tridentina Synodus* (20, XII, 1905)[1] estableció las normas según las cuales se autoriza o aconseja por parte de la Iglesia el acceso a la comunión diaria; y después de él hemos visto renovada en todas partes la práctica de los primeros tiempos de comulgar a diario dentro o fuera de la misa.

Lo más corriente y lo más recomendable, mientras no haya motivos razonables en contrario, es que se asista al santo sacrificio de la misa y se comulgue dentro de ella, después del sacerdote, contribuyendo de esa forma a la integración del sacrificio como se ha contribuído de alguna manera a su realización[2]. Así lo indicó ya, como una aspiración, el Concilio de Trento[3], y lo hace más encarecidamente, como se ve, el canon citado.

Una limitación se pone al uso de la comunión diaria en la liturgia del triduo último de Semana Santa.

*El Jueves Santo* "conviene que todos los clérigos, incluso los sacerdotes que aquel día se abstienen de celebrar, reciban en la misa solemne o conventual el Santísimo Cuerpo de Cristo" (canon 862). Para los demás fieles no existe consejo positivo expresado en esta forma; pero la Iglesia ve muy bien que todos celebren el aniversario de la institución del Santísimo Sacramento con una comunión fervorosa. Por parte de las leyes litúrgicas no hay restricción ni traba alguna: en pueblos o parroquias pequeñas habrá muchas veces imposibilidad práctica para hacerlo después de la santa misa, porque sólo quedarán unas pocas formas consagradas para la administración eventual del santo viático; pero donde las hubiere en abundancia, creemos que nada se opone en la liturgia para comulgar el Jueves Santo a cualquier hora en que se puede celebrar la misa.

"*El sábado santo* no puede administrarse a los fieles la sagrada comunión si no es dentro de la misa o a continuación e inmediatamente después de ella" (canon 867, § 3).

En el decurso de los tiempos ha variado la disciplina y el uso de la Iglesia en este particular. Benedicto XIV opinaba que se debía guardar el uso general de no comulgar[4]. Sin

---

1 A. S. S. 38 (1905) 400-406.
2 A. A. S. 39 (1947) 552s., 562s.
3 Sesión 22, c. 6.
4 *De sacrosancto missae sacrificio*, l. 3, c. 18, n. 14, Madrid, 1791, p. 325.

embargo, desde principios del siglo XIX, apoyándose en diversos decretos de la S. C. de Ritos, pensaban muchos que la Iglesia no ponía restricción ninguna para la comunión durante los oficios del sábado santo[5], sobre todo allí donde hubiese costumbre[6]; y hasta que se podía comulgar incluso a continuación de los mismos en virtud de algunos decretos.

Al tiempo de la codificación el deseo más general era tal vez que el sábado santo quedase en el nuevo Código como cualquier otro día en orden a la administración de la sagrada comunión. Pero no prosperó esta tendencia. Ni siquiera otra que, en conformidad con un decreto de 1914, hubiera querido que la ley autorizara la comunión el sábado santo dentro de la misa "*y también después de haberse acabado aquélla*". Algún personaje de mucha autoridad en la Curia romana influyó, en efecto, para que a última hora quedara redactada la ley en forma más restringida: "El sábado santo no puede administrarse la sagrada comunión a los fieles si no es *dentro de la misa o a continuación e inmediatamente después de ella*" (canon 867, § 3).

Por mucho que los canonistas se esfuercen en dar una interpretación amplia, es difícil sostener que esta frase restrictiva tiene el mismo alcance que la del decreto de la Sagrada Congregación de Ritos antes citado. Por eso hay una tendencia que aboga por la supresión total de ese párrafo tercero del canon 867, para que el sábado santo quede equiparado a cualquier día corriente del año en punto a libertad para recibir la sagrada comunión. En España ha escrito a este propósito el R. P. Fernández Regatillo, tomando en cuenta la práctica de la comunión diaria, intensificada más después de los años de la codificación: "¿No sería, pues, hoy oportuno, siguiendo el criterio de los redactores de aquel esquema, que el legislador permitiese la comunión el sábado santo, sin restricciones, con la misma amplitud que los demás días del año, para no privar de este consuelo a tantas almas santas como lo desean?"[7].

Queda como día alitúrgico. *el Viernes Santo.* La ley vigente hoy en la Iglesia dice escuetamente: "El Viernes Santo sólo se puede llevar el viático a los enfermos" (canon 867, § 2). Fuera de este caso apenas imaginan otro los canonistas en que se pueda comulgar dicho día[8]. Ni creemos que haya ninguna moción a favor de un cambio por parte de la Iglesia en

---

5 V. MANY, *Praelectiones de Missa*, n. 166: S. R. C. 2561.

6 V. GASPARRI, *De Eucharistia*, 2, 1090: Decr. de la C. de Rit. 22, IX, 1837

7 *Sugerencias acerca del Código canónico*, "Revista española de Derecho canónico" (1946) 309.

8 Si alguien no pudiera comulgar en todo el tiempo pascual sino precisamente el Viernes Santo, prevalecería la ley del precepto pascual sobre la prescripción del canon 867, § 2.

esta ley, dando la posibilidad de comulgar en dicho día, aunque sea con limitaciones.

Con todo, nos consta que antiguamente comulgaron los fieles el Viernes Santo después del sacerdote, con formas consagradas el día anterior[9]. Bien que este uso decayó con el tiempo y quedó constancia de lo contrario en las rúbricas del misal antiguo. La Sagrada Congregación de Ritos, en 1622, y más tarde la del Concilio, en 1678 y 1679, urgían la observancia de un uso *universal,* según el cual en dicho día sólo se administra la comunión a los enfermos[10].

Esta universalidad no era, sin embargo, tan absoluta que no tuviera sus excepciones, fundadas en diversos motivos. Así, por ejemplo, los Benedictinos españoles recurrieron, bien mediado el siglo XIX, a la Santa Sede pidiendo autorización para continuar con su costumbre de comulgar el Viernes Santo, y la Sagrada Congregación del Concilio se lo negó el 22 de marzo de 1861.

Pero acaso lo más curioso de todo es en la historia de la comunión del Viernes Santo que en los siglos XVI y XVII, cuando no estaba en uso la práctica de la comunión diaria, hubiese un movimiento bastante acentuado en pro de la comunión en ese día, destacándose a favor de la sentencia que la defendía como lícita una buena lista de teólogos autorizados.

* * *

Nos place dar a conocer en este sentido un inédito archivado en el vol. 8, fol. 494 r°, de la Torre do Tombo. Está copiado, a lo que parece, por mano portuguesa, y en su encabezamiento se lee con letra del P. Simón Alvarez: "Se he lícito comungar por devaça 6.ª feira de semana santa".

El escrito dice textualmente:

"Pregúntase si es lícito a los fieles que están sanos y sin necesidad alguna comulgar[11] por sola su devoción el día de Viernes Santo.

Que de suyo sea action sancta, lícita y buena, se prueva de los concilios que la ordenaron[12]: del arausicano 11; del laodiceno can. 49; del sexto general can. 2; del uso de la iglesia griega y latina continuado hasta los años de 600, como consta del Liber sacramentorum de[13] S. Gregorio Magno, donde de nuevo lo mandó; y después por los annos de 800 el papa Estéfano, en el Ordo romanus[14],

---

9 V. MANY, *Praelectiones de missa,* 166. Aduce el testimonio del *Ordo romanus* y *Sacramentale gelasianum*..

10 Como cosa sobradamente conocida, el decreto de 1679 la expresa escuetamente: "Curent etiam, ut circa communionem in feria sexta parasceve Missalis Rubricae et Ecclesiae Romanae usus serventur". *Fontes* CIC., V, n. 2848, p. 380.

11 Comulguar, Cod.

12 Ordenarao, Cod.

13 del, Cod.

14 romanis, Cod.

donde, el jueves sancto, manda: Communicat omnis populus et sacerdos servat[15] oblatas integras ad servandum usque mane diei parasceves[16], de quibus communicent absque sanguine Domini; y el viernes santo dice: Et communicant omnes cum silentio. Comentaron[17] este último ritual insignes doctores, y dicen se acustumbrava en sus tiempos: Alcuino liber de divin. off. cap. 12; Amalario lib. 2. de eccles. offic. cap. 12. y 15; Rodulfo en la epístola a los de su dioeces. cap. 41 señala por de praecepto la communión deste día; Vualpido de rebus ecclesiasticis cap. 22; Rab. de inst. cler. lib. 2. cap. 37; Bernon de rebus ad miss. pertin. (?)[18] cap. 25; Pedro Damián de offic. rom. eccl[19]; Micrólogno de ecclesiasticis officiis cap. 19; Ruper. tom. 3. lib. 6. de div. offic. cap. 12, 13. et 22; Hugo de S. Víctor tom. 3. lib. 3. de ecclesiasticis officiis cap. 12. et 29; Pedro Cantor de euchar.; Durantio in Ration. lib. 6. cap. 75, n. 9; d. Joan. Belet de exposit[20] div. offic. cap. 87 et 89. in vita S. Gertrudis cap. 26. lib. 4 con otros muchos pruevan esta costumbre hasta los años de 1300. Todos los modernos, que han tocado esta questión, la resuelven affirmativamente; y entre otros el cardenal Osio lib. 2. de cath. instit. cap. 31; Enriquez de euch. lib. 2. cap. 24. glos. litt. 5; Suar. tom. 3. in 3. p. disp. 80 sect. 2; Ledesma de euch. cap. 19. concl. 5; Vega in Summa[21] 41. de missas, y en el Espejo de curas de euch. cap. 10. n. 241; el P. Sa de euch. n. 19; el P. Vasquez tom. 3. in 3 p. disp. 232. cap. 2. n. 20; el P. Scortia de sacrif. missae lib. 4. cap. 29. n. 10; Silvio in 3. p. de euchar. quaest. 80. art. 9; Arboleda in Praxi nota[22] 8; fr. Joan de la Crux de missa quaest. 2. dubio 2; el P. Felunio de euch. tom. 8. quaest. 5. cap. 4. n. 106; D. Sanches in (?)[23] pract. disp. 22. n. 20. dize consultius acturos fideles communicando quam abstinendo in die veneris sancti; el P. Paulo Layman tom. 2. de miss. lib. 3. cap. 4. n. 7 dize: Non esset alienum ab ecclesiastica consuetudine, etiam populum in die veneris sancti communicare; el P. Fagundez praecepto 1. lib. 3. cap. 15. n. 16; fr. Marcos de Avertos de sacr. miss. quaest. 4. fol. 54; Antonio Rojerero de off. curat. cap. de com.[24].

Todos convienen ser lícito y por ninguno derecho prohibida y la costumbre de no comulgar[25] es uso negativo, que no tiene fuerça de ley, y más que no es universal, pues en muchíssimas partes se comulga esse día públicamente, como de Alemaña lo prueva el P. Adamo Tanerio de verb. Dei script. quaest. 10. dub. 7; y de Madrid el doutor Sanchez disp. 22. n. 20; y la religión de S. Benito siempre lo ha usado; su missal, el jueves sancto, dice: Providendum est, quod in hac missa tot consecrentur hostiae quot[26] ad communionem huius diei et sequentis sufficiant; y el viernes

---

15 Serva, Cod.
16 paraseves, Cod.
17 Commentarao, Cod.
18 illis: perton, Cod.
19 ecctis, Cod.
20 expossit, Cod.
21 suma, Cod.
22 neta, Cod.
23 E E., Cod.
24 tanor, Cod.
25 Comulguar, Cod.

sancto: Communicat abbas; deinde diaconus, et ceteri per ordinem; ultimo infirmi. El s. D. Thomas de Villanueva serm. 2. de euch. refiere un gran milagro que el Señor obró [27] con una religiosa, que acostumbrava commulgar el viernes sancto".

* * *

El P. Rivière, al transcribirlo y guardarlo entre sus materiales suarecianos, sospechó que podía ser un voto o consulta despachada por el propio Suárez. Al final de su transcripción anotó, en efecto: "Nominatur ipse Suarezius inter doctores; sed ea re non probaretur commentarium ipsius non esse". Y en confirmación de su sospecha recordó lo que nos cuenta Sartolo [28] en su vida del P. Suárez:

"Sólo un día del año, que era el Viernes de la Semana Santa, parecía del todo inaccesible a las fervorosas ansias de recibir la Eucharistía, porque en él quiso la Iglesia que no se celebrasse este admirable sacrificio... Con todo esso, discurrió la devoción ingeniosa del Padre Suárez, no uno, sino dos arbitrios para recrear su espíritu con esta prenda dulcíssima de la gloria, aun en el día de sus acervissimas penas. *El primero, y general para todos, fué convencer como probable y seguro el dictamen que afirma se puede privadamente comulgar en este día de la muerte del Salvador, afiançando en firmes fundamentos la piedad de esa su sentencia, y deshaziendo los motivos en que estrivara la contraria...*"

Sin embargo un examen somero de las autoridades alegadas nos convence de que el escrito no es del P. Suárez.

El Doctor Eximio murió en 1617. Ahora bien: de los testimonios de teólogos aducidos en confirmación del voto que se defiende, una buena parte escribieron en fecha posterior a la de la muerte del teólogo granadino.

Marcelino Zalba, S. J.

---

26 quod, Cod.
27 obrou, Cod.
28 l. IV, c. 19, Salamanca, 1693, p. 402.

# Bibliografía

## LIBROS

THILS, GUSTAVE, *Théologie des réalités terrestres.* I. *Préludes.* II. *Théologie de l'histoire.*—Desclée de Brouwer (Bruges, 1946, 1949) 198 y 114.

La Teología cristiana debe preocuparse preferentemente, es verdad, de Dios y de la vida divina, pero debe tener también una palabra en nombre del Altísimo, para decirla en medio del gigantesco mundo de ideas que interesan la vida temporal. Y es natural, pues la vida divina del cristiano ha de desenvolverse "encarnada" en medio de esas realidades terrestres, y es preciso que sepa de la Teología conocer su sentido profundo para juzgarlas rectamente y transformarlas después según los deseos del Señor. Las páginas de los dos volúmenes que presentamos del ilustre profesor de Lovaina tienen por objeto esa "encarnación" de lo espiritual cristiano en lo temporal, con miras a la construcción de una teología de las realidades terrestres y de reintegración de lo profano en el cristianismo.

El *primer volumen* comprende cuatro partes. La primera, que lleva por título *Las exigencias del pensamiento contemporáneo,* recoge las voces de anhelo de los ambientes cristianos, tanto occidentales como orientales, de transfigurar a la luz de la teología las realidades profanas. La segunda justifica la posibilidad de una teología propiamente dicha de las realidades terrestres y propone un plan general de tesis que podría pasar a completar los tratados dogmáticos. La tercera establece los fundamentos teológicos, como son el universalismo de la revelación bíblica y el universalismo de la síntesis teológica medieval. Toda realidad viene del Señor y toda realidad retorna a El. Por fin, en la cuarta parte propone interesantes esbozos sobre lo que sería una teología de las sociedades humanas, de la cultura y civilización, de la técnica, las artes, el trabajo.

El *segundo volumen* es un ensayo de interpretación teológica de la historia temporal de la humanidad. Muy al tanto de la abundante bibliografía moderna, el autor nos ofrece una vista de conjunto sobre el tema y muestra la posibilidad de una teología de la historia. Por historia entiende la evolución de las civilizaciones y de la humanidad en su conjunto, y como todo movimiento implica necesariamente un estadio inicial y un estado terminal, un punto de partida y un punto de llegada, se pregunta si la revelación cristiana tiene algo que enseñarnos sobre esta cuestión. Discute, destacando lo esencial, los últimos estudios aparecidos recientemente (Danielou, Malavez, Feret, Rhaner), para concluir sobre el valor de la historia como un aspecto del orden total cristiano, un campo abierto también como todo lo relacionado con el hombre, al dominio del Espíritu, y establece la ley y dirección de la Historia según el binomio paulino "Sarx-Pneuma", dirección que partiendo del estado *carnal* en el sentido bíblico del término (todo lo que resiste a la acción siempre creciente del Espíritu), se encamina hacia el estado espiritual del Universo glorificado.

Por este breve resumen se puede apreciar el rico contenido, fecundo en sugerencias, del estudio del Sr. Thils. Si no de lectura siempre fácil

el segundo, pues no en todas las páginas el pensamiento resulta transparente y es tal vez susceptible de una mayor elaboración, queda cierto que se trata de dos libros constructivos, de los cuales el primero da los *Preludios* (tal es el subtítulo) de una teología de las realidades terrestres, y el segundo hace las aplicaciones en una de esas realidades, *la historia humana.*

J. Alonso, S. J.

Taymans d'Eypernon, Fr., S. J., *Le Mystère Primordial. La Trinité dans sa vivante image.* (Museum Lessianum, Sec. theolog., n. 41.)—L'Edition Universelle (Bruxelles, 1946) 194.

El P. Taymans d'Eypernon, como fruto maduro de su largo contacto con la Teología, ha comenzado a ofrecernos una serie de estudios de Teología, podemos decir, para la vida, a partir de la Trinidad, el misterio primordial. Para esta fecha, además del que reseñamos, ha aparecido ya un nuevo volumen en la misma Sección Teológica del "Musseum Lessianum", *La Sainte Trinité et les Sacréments,* y se anuncian nuevos estudios en la misma línea de orientación. El volumen que presentamos, el primero de la serie, es un estudio sobre el dogma de la Trinidad, pero no al estilo de los tratados clásicos, sino una exposición original y viva del dogma, hecha a base de los reflejos y de la impronta que las tres divinas personas necesariamente tuvieron que dejar en su obra, concretamente en la sociedad humana, una y múltiple. Por los ocho capítulos, que además de la introducción y de la conclusión comprende el libro, en una lograda forma aun bajo el punto de vista literario, y arguyendo en el autor perfecto dominio del tema, desfilan penetrantes análisis sobre la sociedad, la persona, las relaciones, las misiones, tanto en la vida humana como en la vida trinitaria, prototipo universal de toda vida y actividad. Uno de los capítulos es un esbozo de una agrupación de los misterios de la fe en torno de la Trinidad que se irradia en todos ellos; esbozo que desarrollarán los nuevos estudios que se anuncian.

Libro verdaderamente espiritual e interesante que consigue plenamente el fin que se propone su autor de acercar a la vida al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y hacer asequible *esa ciencia,* que partiendo de la revelación ve en todas las realidades en que se entreteje nuestra vida y con las que se elabora el destino humano una "*imagen de la Santísima Trinidad*".

J. Alonso, S. J.

Ceuppens, F., O. P., *Theologia,* IV, *De Mariologia biblica.*—Marietti (Turín, 1948).—In 8.° máx., XII-365.

Es éste el volumen IV de la *Theologia biblica,* que el esclarecido profesor del Ateneo Angelicum de Roma ha ido sucesivamente dando a luz, como maduro fruto de sus largos años de estudio y enseñanza.

El primer mérito de esta obra es haber sido la primera que en tal sentido se ha publicado: faltaba todavía una Mariología científica, sistemática y bíblica. Las Mariologías existentes trataban sí muchos puntos bíblicos, como es natural e imprescindible en una verdadera Teología y más en una Mariología, pero no se habían consagrado obras exclusivas a este tema. No es, pues, de maravillar que todavía no haya llegado a la perfección que muchos ambicionarían; siempre podrá servir de base para las sucesivas Mariologías bíblicas que sin duda irán apareciendo.

En el prólogo nos dice con claridad el autor qué es lo que se propone: no un tratado dogmático acerca de la Mariología, sino recoger todos aquellos pasajes o textos bíblicos en que se habla de la Virgen, para de ellos deducir la doctrina mariológica posible. A esta primera parte, exegética, añade otra segunda, teológica, que tiene por objeto solamente exponer las questiones 27-37 de la parte tercera de la *Summa* de Santo Tomás, para hacer patente cómo la doctrina mariológica que el Santo allí expone está fundada en la Sagrada Escritura.

Como fácilmente se comprende, la parte más interesante y que hace al propósito es la primera, o sea la exegética. Esta se subdivide naturalmente en dos secciones, que corresponden al Antiguo y Nuevo Testamento. Abarca 61 páginas la sección primera, en la que se examinan el Protoevangelio, la Profecía de Isaías respecto a la concepción virginal, el texto de Micheas sobre el nacimiento de Cristo en Belén, y el "Femina circumdabit virum", de Jeremías. La sección segunda es más extensa; los pasajes examinados son: la Anunciación, Visitación, aparición del ángel a S. José, Nacimiento de Cristo, Purificación, Jesús con los doctores, las bodas de Caná, "Ecce Mater tua", entre los cuales intercala un capítulo sobre la divina Maternidad y otro sobre los Hermanos de Jesús. Y pasemos ya a analizar algunos de los pasajes referidos.

El Protoevangelio ha sido siempre lugar discutido con preferencia. El P. Ceuppens divide en cuatro las opiniones acerca de la personificación de la *Mujer*. Por de pronto, rechaza el "ipsa" y escoge el "*ipsum* conteret", y no le desagrada la lección de los LXX: *ipse*. La primera interpretación, pues, es: *La Mujer, en sentido literal, es solamente María;* la segunda interpretación ve a *Eva en sentido literal estricto y a María en sentido lleno;* la tercera entiende a *Eva en sentido literal y a María en sentido típico;* la cuarta, por último, afirma que *la Mujer en sentido literal es solamente Eva, y que no puede probarse que sea María ni siquiera en sentido típico.* No cabe duda que el autor ha evolucionado notablemente en la interpretación de este pasaje del Génesis. Y lo que llena de admiración es que precisamente sostiene ahora la cuarta interpretación, la misma que en otra obra suya, de años anteriores, había atribuído a los *heterodoxos*. Con razón alguien ha observado que no es posible semejante evolución en el dogma. Podrán aclararse las doctrinas, se evolucionará en la extensión de las conclusiones, se perfilarán matices, pero nunca se llegará a convertir en católica una sentencia que había sido antes heterodoxa. Confesamos, pues, que no comprendemos en modo alguno la posición del autor en este punto.

Las otras profecías mariológicas del Antiguo Testamento las suele el autor aceptar según la más general opinión de los católicos; con todo, en el texto de Jeremías no ve a María sino al pueblo efraimítico. En líneas generales, diríamos que se manifiesta minimista y como con cierto recelo o temor de afirmar demasiado.

En los pasajes del N. T. que examina el autor se mantiene en el mismo plano que en la primera parte. La solución mariológica que da de los mismos es la tradicional, aunque nos parece que hace resaltar poco las consecuencias teológicas o dogmáticas que pueden deducirse. Así, por ejemplo, no vemos ni una sola vez anunciado el principio de consorcio, y por consiguiente, la corredención mariana (señal evidente de que el autor no la descubre en ningún pasaje evangélico); tampoco observamos que hable nunca de la *Madre del Redentor*, lo cual pudiera hacerse a propósito de la anunciación: "Concipies et paries filium et vocabis nomen eius Iesum", o al comentar las palabras "Stabat iuxta crucem Iesu"..., "Ecce Mater tua".

Al comentar el "Ecce Mater tua" nos parece muy poco lo que el au-

tor afirma. Creemos que del principio por él admitido de que "Stans iuxta crucem Maria Patri caelesti Filium suum divinum offert, illumque offert ut mater, cum perfecta subiectione voluntati Patris caelestis, Iesus pro nostra redempione, pro nostra salute moriens, nos ut fratres accepit", se sigue algo más que esta conclusión: "et Maria huic sacrificio voluntarie consentiens, nos sibi ut filios adoptavit" (p. 204). Lo que añade: "Illud *fiat* nempe Incarnationis, illud *fiat* quod in incarnatione dedit, iuxta crucem perfecit. Consensus Mariae in incarnationem Salvatoris *est elementum constitutivum essentiale* sed *inchoativum* maternitatis spiritualis, cooperatio ad passionem Christi et mortem *elementum integrale* sed *completivum*", nos parece que puede demostrar más que una mera maternidad espiritual y nos lleva a una verdadera cooperación de María a la redención. Lo que el autor a continuación explica de la maternidad espiritual de María es ciertamente muy verdadero, pero desearíamos que hubiera sacado también algunas derivaciones en favor de la corredención mariana, tan estudiada en nuestros días.

No deja con esto el libro de ser muy útil a los mariólogos. El P. Ceuppens ha sabido reunir y resumir a propósito de cada pasaje o texto las opiniones más diversas y todo cuanto de alguna monta sobre el mismo se ha escrito, con lo cual nos ha dejado un estudio erudito muy completo.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MORS, IOSEPHUS, S. I., *Theologia Dogmatica*, t. IV. *De Gratia. De Virtutis infusis*. Editio altera emandata.—Typis "Editorial Guadalupe" (Bonis Auris [Argentina] 1949) 347, en 4.º

Terminamos de hojear este volumen cuarto de este manual de Teología Dogmática, y quedamos con la grata impresión de que tenemos entre las manos un buen libro de texto, denso y seguro en la doctrina, a la vez que metódico y transparente en la exposición. Le auguramos, pues, la difusión que se merece. Sin embargo, para nuestro gusto—y lo decimos por si quieren aprovecharse nuestras sugerencias para posteriores ediciones—, tanto en el tratado *de Gratia* como en el *de Virtutibus* echamos de menos alguna mayor distinción en las censuras o calificaciones de las tesis. En el tratado *de Gratia* falta un apartado sobre la inhabitación del Espíritu Santo. Es verdad que los teólogos antiguos tocan esta cuestión en el tratado *de Trinitate*, y allí hay que tocarla efectivamente, en cuanto que forma parte de las misiones divinas; pero también pensamos, con muchos teólogos modernos, que no se puede omitir la inhabitación en el tratado *de Gratia*, ya que ésta constituye el don por excelencia que acompaña a la gracia santificante y a los demás dones de la justificación. También creemos que la división adoptada por el autor en el tratado *de Gratia* puede mejorarse. El tratado *de Gratia*, posterior en buena parte de su desarrollo al concilio de Trento, no ha encontrado todavía su canon definitivo, al cual se ajusten todos los teólogos, como sucede en otros tratados, sino que reina entre ellos notable variedad. El P. Mors distribuye la materia *de Gratia* en estas seis partes: El hombre, considerado según sus fuerzas naturales (necesidad y gratuidad de la gracia); la justificación (en sí misma y en sus disposiciones, desigualdad y amisibilidad); la naturaleza de la gracia actual; la eficacia de la gracia (dogma y controversias); la distribución de la gracia; el mérito.

S. GONZÁLEZ, S. I.

DANDER, F., S. I., *Summarium tractatus dogmatici de Novissimis.*—Felicianus Rauch (Oeniponte, 1949) 27, en 4.°

Es una síntesis del tratado *de Novissimis* que el mismo autor escribió para la tercera edición de las *Institutiones theologiae dogmaticae* de Lercher. Tiene por finalidad este esquema el facilitar al alumno el aprendizaje de este tratado teológico, y recordar brevemente a los que ya trabajan en el sagrado ministerio las cuestiones principales del dogma.

S. GONZÁLEZ, S. I.

DAFFARA, MARCOLINUS, O. P., *De Peccato Originali et de Verbo Incarnato.* Casa Edit. Marietti (Turín, 1949) XXIII + 462. In. 8.°

Es el volumen III del *Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae secundum Divi Thomae principia.* La característica de esta obra es la claridad y concisión, unida a la erudición e integridad de la materia. El P. Daffara sigue los principios de la Escuela Tomista con singular ecuanimidad. Las cuestiones se presentan en forma resumida, pero muy completa; se evitan las divagaciones y superfluidades, así como el exceso de alegatos de alarde de erudición, que dicen poco con las obras manuales destinadas al uso de los escolares. La bibliografía es selecta y moderna, manifestando con ello que el autor conoce muy bien los más recientes tratados y escritos teológicos.

Una sola advertencia nos permitiríamos hacer a tan útil manual, y precisamente con el deseo de que fuese de mayor utilidad para los alumnos, y es que se podría indicar en ciertos puntos las fuentes a que podrían acudir los escolares para trabajos de investigación seminarística, o para profundizar en determinadas cuestiones. Ya hemos dicho que la bibliografía era selecta y bastante completa; pero no basta que el alumno sepa los mejores libros que puede consultar, sino que le resulta de mucho interés el saber a qué trabajos puede acudir especialmente para esclarecer determinadas cuestiones que son de más importancia o por las controversias existentes, o por su actualidad, o por otros motivos similares.

De nuevo nos complacemos en manifestar el gusto con que hemos leído esta obra, aunque habríamos deseado encontrar algo más explanada la Mariología, pues, dada la actualidad de que goza este tema, resulta demasiado sistemático el tratado que aquí se nos presenta. De todos modos, comprendemos que, encuadrada la Mariología en la Cristología y Soteriología, no puede disponer de demasiado espacio.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BAINVEL, J.-V., S. I., *El Inmaculado Corazón de María. Vida interior de la Santísima Virgen.* Trad. de la 6.ª edic. francesa.—"Biblioteca y Documentación", Editorial (Valencia, 1949) XIII + 327.

Conocida es la obra del P. Bainvel sobre "la devoción al Sagrado Corazón de Jesús", hace bastantes lustros traducida al castellano. Su autor nos dice aquí en el prólogo que desde entonces concibió la idea de publicar un trabajo análogo sobre la devoción al Inmaculado Corazón de María; pero esta obra no ha salido aún de su pluma. Sólo ofrece ahora "un estudio directo sobre el Corazón mismo de María", lo cual por cierto no se atrevió a escribir sobre el Corazón de Jesús, pues dice él con hu-

mildad: "la materia quedaba muy por encima de sus fuerzas". En cambio, la belleza más accesible y menos estudiada del Corazón de María le ha animado y se ha decidido. Con todo, no se propone "fijar la atención sobre las perfecciones y excelencias de este Corazón admirable, ni tampoco en sus grandezas ni en su dignidad, que le corresponde por la persona de la Virgen y por el hecho de la maternidad divina". Estudia más bien la psicología de la Santísima Virgen, su vida íntima, procurando "llegar, en cuanto cabe, hasta el fondo". No se trata, pues, de una obra teológica. La teoría mariana se halla aquí supuesta y sólo recordada. No son tampoco meditaciones ni oraciones con miras a un fin práctico, sino estudios piadosos para conocer mejor a María.

Lo cierto es que el P. Bainvel ha llenado cumplidamente su cometido, y lo muestran sobradamente las repetidas ediciones francesas. Ha sido, pues, un gran acierto el traducir al castellano, y correctamente, esta obra, digna de su máxima divulgación. En este libro, compuesto tanto con el entendimiento como con el corazón, su autor parece adivinar bastantes veces lo que debió de pasar en el Corazon Inmaculado de María, como cuando discurre sobre los sentimientos de la Virgen en los nueve meses que llevó a su divino Niño en el seno y cuando le dió a luz (p. 97s.). Tal vez alguien encuentre demasiado sutiles ciertas distinciones entre el amor virginal y el amor maternal de María (p. 67 y 68). Quizá alguna página requeriría una mayor explicación (p. 146). No sé si encontrará Bainvel teólogos que le pongan reparos a su sentencia repetida: "que María, bajo la influencia de una gracia preveniente, se dispuso libremente a recibir la gracia misma de su Inmaculada Concepción", aunque diga que fué en un instante (p. 29-30, p. 189, nota). Pero esto son pormenores sin importancia en una obra que brillantemente da a conocer los tesoros que se encierran en el Corazón Inmaculado d María, y que esperamos ha de tener en el público español una acogida semejante a la de nuestra vecina nación.

M. QUERA, S. I.

*Ancient christian Writers*, edición dirigida por J. Quasten y J. C. Plumpe.—The Newman Bookshop, Westminster (Maryland) 22 × 15 cm.

1. *The Didache, the Epistle of Barnabas, the Epistles and the Martyrdom of St. Polycarp, the Fragments of Papies the Epistle to Diognetus*, trad. y notas de JAMES A. KLEIST, S. I. (1948) VI + 235.
2. ARNOBIUS OF SICCA, *The case against the pagans*, trad. y notas de GEORGE E. MCCRACKEN, F. A. A. R., 2 t. (1949) 372, 373-659.

La acreditada colección de la Universidad Católica de Wáshington va aumentando su serie patrística y asentando al mismo tiempo sus méritos y aceptación del mundo sabio. El primer volumen que presentamos es el segundo dedicado a los Padres Apostólicos, ambos debidos a la erudita pluma del P. A. Kleist. Como en los demás tomos, al trabajo mismo de la traducción precede una introducción en la cual se estudian sustancialmente los datos sobre el autor, la fecha y circunstancias de composición, carácter del escrito, problemas que suscita y solución actual de los mismos, particularidades del estilo, etc.; al fin se enumeran las principales traducciones en varias lenguas. En este último apartado pudiera haberse hecho mención también de algunas de las varias traducciones existentes en español, como, por ejemplo, las más recientes de Daniel Bueno y de Ignacio Errandonea, S. I. El comentario, en notas, a continuación del texto, es muy oportuno y abundante en explicaciones y referen-

cias bibliográficas. No deja de ser inconveniente, sin embargo, que las notas vayan al final del libro.

2. El autor del segundo volumen se propone darnos la obra entera de Arnobio, de la cual presenta aquí el estudio histórico-crítico y la traducción completa. La disertación introductoria, de extensa erudición en las fuentes y en la literatura correspondiente, pasa revista a los numerosos problemas que rodean la figura de Arnobio: su patria, su formación, su estilo, su ortodoxia, su silencio de la Biblia, las fuentes de que depende el escrito, etc. Tanto aquí como en el amplio comentario al texto, que se dilata por prolijas y eruditísimas páginas, campea un estudio penetrante del contenido de la obra, muy al tanto de la literatura sobre cada aspecto o sector de la apología que se traduce y comenta.

A juzgar por los volúmenes ya publicados, esta colección promete ser un valioso instrumento de trabajo sobre los Padres de la Iglesia, de consulta obligada para ulteriores estudios.

José Madoz, S. I.

Vilariño Ugarte, Remigio, S. J., *Puntos de Catecismo.* Novena edición, corregida y aumentada.—Editorial "El Mensajero del Corazón de Jesús" (Bilbao, 1947) 1.360.

Creemos que puede calificarse éste como uno de los libros de mayor utilidad para la predicación ordinaria del sacerdote. En esta obra, sencilla y sin pretensiones como dice su Introducción, se ve sobre todo el interés particular que el P. Vilariño se tomaba por el clero, y ante todo por el que trabaja al frente de parroquias rurales. El fin que guió siempre el autor en todas sus obras fué este: enseñar la doctrina cristiana y promover la piedad de los fieles. Por eso sus escritos generalmente se dirigen al pueblo, a cuya inteligencia y gusto sabía acomodar muy bien su estilo y lenguaje. No cabe duda que el P. Vilariño ha sido por todo esto uno de los más fecundos y eficaces propagandistas y sembradores de ideas e iniciativas religiosas que España ha tenido en estos últimos tiempos.

En particular la obra que reseñamos es además completísima en su género. Consta de cinco partes, bien definidas y encabezadas con los siguientes títulos: *Dogma, Oración, Liturgia, Moral* (Mandamientos) y *Moral* (Sacramentos). Merecen especial mención, por la extensión de la materia, las partes de la Moral y la de la Oración. Facilita notablemente su manejo un dobre índice que la acompaña.

El valor y aceptación de los "Puntos" lo están probando las rápidas ediciones que se suceden. Acabados de imprimir en forma de varios artículos en la revista "Sal Terrae" el año 1930, cuentan ya hoy día con nueve ediciones. Ya desde la octava, la finura del papel permitió su impresión en un solo volumen de fácil manejo.

Cristo=Jesús, a cuya adorable persona siempre manifestó el P. Vilariño un amor tan tierno como el que se trasluce especialmente en su "Vida de Jesucristo", ayuda a una mayor difusión todavía de esta utilísima obra.

F. X. T.

*Etudes de Critique et d'histoire religieuses.*—Facultés Catholiques, 25, rue du Plat (Lyon, 1948) 139.

Este volumen fué ofrecido en homenaje al canónigo León Vaganai por sus colegas y amigos. Contiene cuatro estudios relativos al Antiguo Testamento y cinco sobre varios puntos de historia eclesiástica. Es claro

que no vamos a examinarlos todos detenidamente: nos limitaremos a indicar los títulos y hacer algunas observaciones, particularmente en aquellos que se refieren a la Biblia.

A. GEORGE trata del sacrificio de Abrahán (p. 99-100). Estudia la narración (Gen 22) desde el punto de vista así literario como histórico, y en particular trata de descubrir "les diverses intentions de ses narrateurs". Estas fueron dos: intención *topográfica* "menos importante", e intención *litúrgica*. Es decir, señalar el sitio del santuario, o de un santuario, y condenar el sacrificio de los primogénitos, apoyando al mismo tiempo en una revelación divina el uso que, en tiempo del autor, había de rescatarlos (p. 105).

El juicio formulado por el autor supone el concepto que previamente se ha formado sobre la índole de las narraciones patriarcales en general, y está naturalmente influenciado por el mismo. Para discutirlo habría que afrontar la teoría que ha estado muy en boga desde los estudios de Gunkel sobre dicha materia; lo cual evidentemente no es posible hacer aquí. Un solo punto tocaremos referente más bien a la composición literaria. De los v. 15-16 dice el autor que son un fragmento más reciente, en que un redactor mezcla los elementos de las dos grandes tradiciones J y E; y en pro de su aserción aduce varias razones (p. 100). Nosotros creemos que no hay dificultad alguna en atribuirlo al autor o redactor de lo restante del relato. Es muy natural que, después del acto de obediencia, se reiterase a Abrahán la gran promesa varias veces repetida. El segundo llamamiento del ángel está muy en su punto, como que tiene un objeto completamente diverso del anterior. Cuanto a la junta de elementos característicos de J. E, sin negar en modo alguno que los dos documentos tengan sus caracteres propios, juzgamos un tanto pretencioso empeñarse en discernir tan por menudo unos y otros. Es ponerse fuera de la realidad el pensar que los autores o redactores tuvieran que moverse siempre dentro de cuadros tan rígidos como parece suponerse.

E. PODECHARD estudia muy detenidamente (p. 7-24) la estructura estrófica, la crítica textual y la exégesis del salmo 110. Conocida es la desesperante oscuridad del v. 3. Las dos primeras voces el autor las junta con el v. precedente, cuyo ritmo completan; y lo restante lo traduce así.

"Au jour' de ta naissance tu fus choisi, consacré' au sortir du sein;
'de l'aurore' t' [est venue] une rosée de jouvence."

Muchas correcciones se introducen en el TM: dudamos que sean numerosos los que acepten esta traducción. Pero ningún reproche cabe hacer al autor de haber propuesto una (en parte) nueva solución después de tantas otras que ya la precedieron, tanto más cuanto que no hay ninguna que plenamente satisfaga; y es probable que nunca la habrá.

De A. BARUCQ, S. D. B., es un trabajo sobre "pecado e inocencia en los salmos bíblicos y en los textos religiosos del Egipto del Nuevo Imperio" (p. 111-137). Recorre algunos textos egipcios himnológico-funerarios y otros no funerarios, que compara luego entre sí (p. 126 s.). A éstos siguen las citas de los salmos (p. 127-135). Finalmente establece una breve comparación entre los textos egipcios y los bíblicos (p. 135-137), señalando, como es natural, ciertas semejanzas y desemejanzas. Dos caracteres parecen claramente destacarse: en los textos egipcios domina el pensamiento de la muerte; en los salmos, el anhelo de unión con Dios.

A. GELIN hace la exégesis de Zacarías, XI, 4-17 (alegoría de los dos pastores, bueno y malo), y de XIII, 7-9 (prosopopeya de la espada: el nuevo pueblo) (p. 67-68). Después de algunas notas preliminares da la

crítica textual, a la que sigue la síntesis, donde trata de fijar brevemente el *género literario*, la *fecha* y el *carácter mesiánico*. Poco cabe decir de un modo categórico y bien definido, pues el texto, como es sabido, está erizado de dificultades, y las opiniones son muchas muy y variadas.

Los estudios relativos a la historia del cristianismo llevan los siguientes títulos:

G. JOUASSARD, *Les Pères devant la Bible.*—H. CHIRAT, *Un devoir de rhétorique d'un écolier chrétien au IV siècle.*—A. CHAVASSE, *Les deux rituels romain et gaulois de l'admission au catéchuménat que renferme le sacramentaire gélasien.*—M. JUGIE, *L'opuscule contre la primauté romaine attribué a Photius.*—H. DE LUBAC, *La "res sacramenti" chez Gerhoh de Reichersberg.*

ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. J.

GOMÁ, CARDENAL, *El Nuevo Salterio del Breviario Romano*, 2.ª ed., adaptada a la nueva versión latina oficial, publicada por orden de S. S. el Papa Pío XII, por el M. I. Dr. D. Isidro Gomá Civit y por el Rvdo. Dr. D. Pablo Termes Ros.—Rafael Casulleras (Barcelona, 1949) LXIV + 828.

Por las mismas fechas en que se publicaba en Roma, cuna del Salterio piano, su primera traducción italiana, aparecía en Barcelona la traducción que hoy presentamos y que puede designarse como quinta o sexta española. Han precedido en efecto las del P. Valentín M. Ruiz, Pons-Sola, Páramo, Prado, y en parte las de las dos Biblias castellanas de la BAC.

¿Una traducción más? se dirá. Todas cumplen su cometido, y su abundancia nos testifica la presencia de los salmos, que se prestan siempre a nuevos conatos de penetración. La que ahora quieren encabezar los modestos coautores con el nombre prestigioso del Cardenal Gomá tiene sus méritos peculiares, que la hacen para muchos ambientes sin duda la más adaptada.

Digamos nosotros llanamente que la traducción apenas debe al Cardenal Gomá sino el espíritu en que se basa, y que la revisión hecha por los herederos de su espíritu, Doctores Gomá y Termes, resulta un trabajo prácticamente de primera mano. Se ha aprovechado gran parte de la antigua introducción, que aun hoy resultaba útil; pero aun en ella se han añadido, con una cierta holgura, las observaciones que requería el ponerla al día.

La traducción nos parece muy bien lograda. Se aprecia el trabajo de los autores para reproducir con fidelidad a la vez que con galanura el texto piano. No se ha elegido el primer vocablo castellano de un traslado fácil, y con todo no aparece el forcejeo de una traducción laboriosa.

Las notas exegéticas, discretas: ni raras, ni llegan a constituir un comentario. Resalta en éstas el carácter positivo. Ni exposición de opiniones ni polémica. No se critican las traducciones anteriores. Se recibe sin más el texto piano, y éste es el que se traduce y se da por bueno. Apenas hay alusión a otras interpretaciones a que el texto hebreo puede dar origen. Aquí los doctos autores han tenido que frenarse y callar mucho de lo que saben, en aras a la claridad y tendencia meramente expositiva de la obra.

Con singular cuidado—casi íbamos a decir nimio—se han elaborado los resúmenes de cada salmo (menos del 118, que como rigurosamente alfabético no parece sufrir ordenación lógica), y que constituyen más que un esquema—a las veces es casi tan largo como el salmo que se quiere

resumir (?)—el análisis lógico del salmo en partes y divisiones. Tiene uno así ya de antemano el esqueleto lógico del Salmo.

Todo el comentario rezuma piedad, y no ocultan sus autores este fin, prefijado de antemano, de ayudar a alimentar la piedad sacerdotal o religiosa de los obligados al rezo del oficio divino.

La presentación tipográfica, no sólo elegante sino hasta lujosa, lo recomienda para regalos a eclesiásticos y personas piadosas.

Quizás a quien hojee superficialmente el libro se le sugiera que se trata de una obra de poco mérito científico: no se ve el aparato de notas, opiniones, bibliografía con que otros comentarios se arrean. Con todo, un examen más detenido hace caer en la cuenta de que no se ignora esa crítica, y que se quiere en cambio dar solamente el resultado de un estudio muy paciente y laborioso.

Si algún lunar quisiéramos hallar, ciertamente será de leve entidad. No hubiera estado de más corregir, aun en el mismo texto del Cardenal Gomá, algunas frases menos castizas, de las que no se ven siempre libres los escritos del gran Purpurado (vgr., criterio a seguir, p. XIII; mutaciones, p. XXX; empedernimiento, p. 7).—La frase crítica moderna" (p. XXIV) puede ser ambigua.—Textos como el de Lamartine (p. LV-LVI) por ej., son muy del gusto de otra época que no es la nuestra, en esto más sobria.—La doctrina de los sentidos de la Sagrada Escritura, dado que se incluya, hubiera podido remozarse con las elucubraciones actuales.—El resumen del "Magnificat" (p. 123) me parece pudiera ser más luminoso.—Nos hacemos cargo del trabajo ímprobo que supone la compaginación del texto y versión con los resúmenes y notas. ¡Lástima que en varios casos no se haya llegado al logro completo! Las notas caen a veces en página distinta del texto (vgr. p. 10 y 13, 12 y 14).

Apreciaciones, como se ve, de pormenor que dejan intacto el valor sustancial del libro, al que auguramos, como el Excmo. Dr. Modrego que presenta la obra, una gran difusión que redundará en beneficio de una piedad más sólidamente jugosa.

FÉLIX PUZO, S. I.

*LOS SALMOS*, traducidos del original hebreo y anotados por el P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J., Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas, con el texto latino de la nueva versión del Instituto Bíblico de Roma. Segunda edición.—"Sal Terrae". (Santander). Edición de lujo en papel biblia y encuadernación en piel fina, con cantos pintados y estampación en película oro. Edición ordinaria en papel biblia y encuadernación en cambric. Un vol. de 15× 10 centímetros y XXIV + 640.

Esta segunda edición de la preciosa versión de los Salmos del P. Páramo contiene mejoras notables con relación a la primera. En primer lugar, la sustitución del texto de la vulgata por la versión latina hecha directamente del hebreo por los Profesores del Instituto Bíblico de Roma y recomendada por el Papa felizmente reinante. En segundo lugar, la revisión de la versión castellana, hecha directamente del texto hebreo, acomodándola más exactamente al texto original, en aquellos pasajes, afortunadamente pocos, en que la nueva versión del Instituto Bíblico sugería alguna modificación y mayor precisión. En tercer lugar, la adición de todos los Cánticos bíblicos del Breviario Romano en su texto latino, con la correspondiente versión castellana. Finalmente, el "Motu proprio" de S. S. Pío XII sobre el empleo de la nueva traducción latina de los Salmos en el rezo del Oficio divino. Estas modificaciones y adicio-

nes avaloran sin duda esta versión de los Salmos y la hacen aún más apta para el fin a que la ordena su autor.

"Mi obra, nos dice en el Prólogo, tiene un fin más bien práctico que científico". El fin práctico que persigue el autor es doble: el uno *pedagógico*, que es facilitar a los sacerdotes, a los aspirantes al sacerdocio y a todas las personas obligadas al rezo de los Salmos una fácil y pronta inteligencia de esas oraciones adoptadas por la Iglesia. A ello se encaminan los breves resúmenes en que sintetiza el contenido de cada Salmo o Cántico, y las sobrias y atinadas notas en que se explican brevísimamente todos aquellos pasajes que pudieran parecer oscuros o difíciles. El otro *ascético*, que es hacer asequibles a todos los fieles, y principalmente a los que tienen que rezar el divino Oficio, los tesoros de espiritualidad inspirados por el Espíritu Santo, que encierran esos Cánticos y Salmos; por eso, muy atinadamente, al índice alfabético del texto latino y al general y numérico de los Salmos y Cánticos se añade un índice ascético, en el que se anotan, primero los Salmos y Cánticos más apropiados para los diversos actos de la vida de piedad ordinaria, y segundo los más acomodados a los sentimientos religiosos de los diversos tiempos y festividades del año litúrgico.

Si hasta ahora la presente versión de los Salmos ha obtenido muy apreciables frutos de instrucción y devoción, y si la primera edición ha servido con provecho para iniciar a los alumnos de los Seminarios en el estudio exegético y en el uso ascético de los Salmos, no dudamos de que esta segunda edición, con sus notables mejoras, ha de ser mejor acogida y producirá mayores beneficios.

En orden a mejorar tan apreciado librito, se nos ocurre sugerir a su autor la conveniencia de hermosear, por lo menos la edición de lujo, con algunas artísticas viñetas y con escogidos dibujos de carácter religioso, ascético o litúrgico, que aumentarían muy poco su paginación y contribuirían grandemente a los fines que el autor noblemente pretende. Además creemos que tendría notables ventajas para el fin pedagógico que busca, añadir a la introducción una sobria bibliografía sobre los Salmos, a semejanza de la que nos ofrece el P. Zorell en su "Psalterium ex hebraeo latinum", y también introducir en la página latina el breve aparato crítico que acompaña a la nueva versión del Instituto Bíblico.

J. S.

MAY, ERIC E., O. F. M. Cap., *Ecce Agnus Dei! A Philological and Exegetical Approach to John I,* 29.36. (The Catholic University of America. Studies 2.ª ser. n. 5).—(Wáshington, 1947) XIV + 176.

Se trata de una tesis doctoral presentada en la Universidad Católica de Wáshington en la Facultad de Teología. El nuevo Doctor estudia el texto de San Juan *Ecce Agnus Dei* bajo dos aspectos, el filológico y el exegético, que constituyen dos partes bien marcadas de la tesis.

La primera parte sigue ordenadamente el análisis de cada una de las palabras en cuestión, examinando su sentido lingüístico a la luz de otros textos en que las mismas aparecen, y en el contexto inmediato de la frase. Es una labor paciente, meticulosa y exhaustiva, que sirve para precisar bien el sentido literal de la frase del Bautista.

En la parte segunda se hace la exégesis detenida del texto para determinar el sentido que quiso dar San Juan a sus palabras, sin que ello quiera significar que los discípulos que le oyeron le entendieron plenamente en este sentido. Esta segunda parte es la más extensa, pues la primera llenaba solamente 18 páginas. Se subdivide en tres capítulos: el

primero estudia las fuentes posibles en que el Bautista pudo conocer el Cordero-símbolo, a saber, la metáfora o simbolismo natural, el uso del símbolo-cordero en los Apócrifos del A. Testamento, y el mismo uso en la historia y Profetas del A. T.

El segundo capítulo recorre las diversas interpretaciones que del texto en cuestión formularon los Padres y escritores hasta Beda, desde Beda hasta el siglo XI, los Escolásticos y escritores medievales, los escritores que siguieron a la Reforma, luego los intérpretes independientes y los modernos.

Más interesante es el capítulo tercero, que lo dedica a examinar las diversas interpretaciones que han formado como escuela en la exegética católica o protestante; tales son las teorías de Victorio Leader, Inocence, la del Tamid-sacrificio (sacrificio cuotidiano, continuo, perpetuo), la del Cordero Pascual y algunas otras de menor importancia. La opinión del autor es de que San Juan al pronunciar el *Ecce Agnus Dei* entendía que Cristo Jesús era el verdadero Mesías, de origen divino, que había de sacrificarse por los pecados del mundo, y que ésta era su misión en la tierra. Por consiguiente, la imagen de *Cordero* no quiere representar solamente la idea de inocencia y santidad de vida de Jesús, sino la de sacrificio resignado, voluntario, a la manera que de él dijo Isaías: *tamquam agnus ad occissionem*.

La enhorabuena al nuevo Doctor y a la Universidad Católica de Wáshington, que le confirió el grado.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *Nuevo Testamento*, versión directa del griego con notas exegéticas.—B. A. C. (Madrid, 1948) 622.

Esta obra forma el tomo 43 de la Biblioteca de Autores Cristianos. Se trata de una edición separada de la versión de la Sagrada Biblia por Bover-Cantera, tomos 25-26 de la B. A. C. No se trata, por tanto, de ninguna obra nueva, sino de la misma antigua, encuadernada aparte en lo que se refiere al N. T.

Algo, sin embargo, hay aquí de nuevo. Los índices del final. Son seis índices de materias. I.—Indices evangélicos. II.—Hechos de los Apóstoles. III.—Epístolas de San Pablo. IV.—Epístolas católicas. V.—Apocalipsis. VI.—Indice litúrgico.

Repetimos aquí las alabanzas que ha recogido esta nueva versión de los originales, precisa y elegante, a veces un tanto parafrástica. Las notas son numerosas y amplias, que en muchos casos suplen al comentario.

J. LEAL, S. I.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. I., *Florilegio bíblico*, 1. *David fugitivo y triunfador*. 2. *El profeta Isaías, Caudillo y Salvador de su pueblo*.—Impr. de los PP. Franciscanos (Jerusalén, 1939-1940) 54, 61.

Son éstos los dos primeros opúsculos del *Florilegio bíblico*, colección de opúsculos de vulgarización de la Sagrada Escritura, dirigida por el Padre Andrés Fernández, S. I., magníficamente presentados, con abundancia de grabados y excelente papel. Estos dos son de fondo histórico. En el primero se describe, casi con la amenidad de una novela, la huída de David de Jerusalén con sus pocos voluntarios que le siguen, después de la rebelión inicua de su hijo Absalón, las peripecias de esta huída, en la que la divina Providencia, que velaba por David, hizo dar la vuelta

a la rueda de la fortuna, tornando la huída en una vuelta triunfadora, en la que el arrogante Absalón pereció acribillado por los dardos de Joab. Al mismo tiempo resalta el corazón de padre de David, que estuvo muy lejos del heroísmo de Guzmán el Bueno.

En éste el humillado y derrotado es Absalón. En el segundo también se truecan las suertes, y el hundido por la derrota es el monarca asirio Sennaquerib, cuyo poder predijo Isaías se estrellaría contra Sión. El arrogante caudillo, después de domeñar la turbulenta Babilonia y otros Estados orientales, se lanzó hacia el occidente en carrera triunfal contra Fenicia, cuyo monarca puso en fuga, y marchó luego contra su terrible adversario el Egipto, y antes contra el rey de Judá, Ezequías, que se dió prisa a disponer la ciudad de Jerusalén en condiciones para resistirlo. El objeto del opúsculo es presentar al austero Isaías, cuya profecía describe la dramática derrota del potente monarca asirio, después de vaticinar sus triunfos casi hasta las puertas de Jerusalén. El débil Ezequías se había apresurado a hacer las paces con Sennaquerib y a pagar el exorbitante tributo que le impuso. Pero no se contentó con esto el rey asirio, y exigió la entrega incondicional de Jerusalén. En lugar de dirigirse al Señor en demanda de auxilio, sólo confiaba Judá en una alianza con Egipto. Mas las insolencias del Rabsaces, el general en jefe asirio, levantó aquel pueblo de su letargo. Ezequías y su gente rasgan sus vestiduras, cúbrense de saco y acuden compungidos al Señor, y envían un mensaje a Isaías, de cuyos consejos se habían alejado. El Profeta vaticinó entonces que el rey de Asiria regresaría a su país y allí el Señor le haría sucumbir al filo de la espada, como en efecto se verificó. Son por demás interesantes las diversas fases de este verdadero drama asirio, en el que campea por su elevación el Profeta Isaías. Deseamos una vasta difusion a este *Florilegio bíblico*.

M. Quera, S. I.

Fernández Truyols, Andrés, S. I., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Colectánea Bíblica, III).—B. A. C., La Editorial Católica. Apartado 466 (Madrid, 1948) LV + 611 + 6 mapas.

Por muchos motivos es reputada esta Vida de Jesucristo como una de las mejores que últimamente se han publicado. Su autor no sólo conoce perfectamente el campo de acción, sino también la bibliografía publicada en torno del tema que describe o narra, para presentarnos un desarrollo histórico, en el cual, aunque someramente, se discuten todos los puntos controvertidos, y sin hacer por ello embarazosa la lectura. Cautiva la sencillez y naturalidad con que fluye el curso de la vida de nuestro Redentor, la exactitud pormenorizada con que se describen, como por un testigo de vista, los lugares que recorre durante su vida, la abundancia de grabados (a veces, con todo, algo borrosos) con que se ilustra la narración, y previamente la descripción geográfica, con su ambiente histórico y social-religioso. Para completar el libro va un discreto índice de materias al final, y algunos mapas, a mayor abundamiento, además de los que se intercalan en el texto.

No es una narración literaria, ni pretende serlo. El buen católico de cultura prefiere la unción a los alardes de imaginación y riqueza de lenguaje. De cuando en cuando el P. F. abre la compuerta de su corazón, aunque con parsimonia, como al describirnos el encanto de las riberas de Genesaret (p. 144-145). Nada significa en un libro de más de 600 páginas alguna que otra errata, por ejemplo, "dicha" por *dicho* (p. 192), y "San Juan" en lugar de *San Lucas* (p. 548), ni tampoco tal cual catala-

nismo): "escribir *al* suelo" (p. 334, nota). Quizá hacia el final de la Pasión del Señor se advierte algún apresuramiento para acabar (p. 560-568). Sin duda todo ello son lunarcillos sin importancia en una obra que merecería figurar en todos los hogares y bibliotecas.

M. QUERA, S. I.

MOSQUERO, MANUEL, PBRO., *Homilías comentadas y predicadas.*—Edic. Studium de Cultura, Bailén, 19 (Madrid, 1947) 240, ptas. 18.

Muy bien enjuicia este libro su primer prologuista: "El autor del presente libro ha querido recoger en sus páginas sus explicaciones homiléticas en las parroquias donde ejerciera el ministerio sacerdotal. Sencillez, claridad y orden parece ser la triple cualidad de esta obrita. Ha sabido situarse en su papel de *cura rural*, para hablar en su mismo idioma al pueblo estas palabras de vida eterna". Por otra parte, ya advierte el autor en el segundo prólogo que no pretende decir "cosas de otro mundo". Cierto, ha expuesto un buen modelo o guion que sirva a la vez a otros párrocos para sus homilías, y a los mismos fieles como puntos de meditación, hasta con su composición de tiempo de lugar y el fruto final que condensa toda la materia.

Magníficamente expuesto el evangelio de la domínica 2.ª después de Pentecostés, infraoctava del Corpus, p. 143-146, y también el del domingo XIV después de Pentecostés p. 199-203. En cambio, otras veces quizá sea demasiado seco y conciso el comentario. A veces se prescinde del texto del evangelio, como en la domínica de Pentecostés.

Puestos a ver defectillos o erratas, se encontrarán alguna que otra vez. En la página 24 dice "el año 1.º de Tiberio César", en lugar de "el año 15.º..." En el evangelio de las bodas de Caná no parecerá bien a muchos aquella interpretación seca de las palabras de Cristo: "¿Quién eres tú para pedirme milagros?", p. 41. Se dice que "el triángulo tiene tres ángulos iguales", y se omite *equilátero*, p. 141, etc.

Al fin y al cabo todo son lunares insignificantes. El Sr. Mosquero ha puesto a disposición de todos el fruto de su experiencia, y creemos sinceramente que ha salido con su intento.

M. Q.

*Le signe sacré de la miséricorde.*—Beauchesne (París, 1948) 140.

En otros tiempos el joven aprendiz se formaba al lado del oficial veterano, y los postulantes y novicios eran confiados a un anciano religioso. Después de estudiar la teología moral, ¿por qué no adquirir el secreto de la formación pastoral junto a un confesor experimentado? Estas notas, esencialmente prácticas, quieren comunicar la experiencia de un confesor avezado.

En páginas llenas de sugerencias—muchas de las cuales se aceptan de lleno, pero otras se toman con cierta reserva y aun oposición—el piadoso monje benedictino que las escribe se dirige primero a los penitentes —porque todos tenemos que serlo, y sobre todo porque el confesor debe enseñor a los fieles la manera práctica, eficaz e inteligente de acusarse con provecho—; luego trata de la formación profesional del confesor, del método que debe seguir y de las cualidades de que ha de estar dotado: respeto, paciencia, realismo; finalmente, del confesonario, es decir, de las diversas clases de penitentes, clasificándolos por edades—juventud, edad madura, ancianidad—y clases de personas, con un apartado para los

enfermos crónicos. Termina con unas advertencias sobre la satisfacción y algunas otras indicaciones.

Acertadísima nos parece una idea fundamental, que se trata de propósito en dos o tres pasajes del libro y flota en muchas otras páginas: es menester ordenar la inteligencia hacia Dios, robustecer nuestra fe y encarnarla en todos los actos de nuestra vida, para que, con la esperanza y la caridad que vendrán en su seguimiento, oriente el alma hacia Dios y la encuadre en el mundo sobrenatural. Se descuida mucho el desarrollo en las almas de las virtudes teologales, y nos preocupamos demasiado de un examen detallado de nuestras faltas morales que, con esa táctica, seguirán repitiéndose con inquietante regularidad.

También son muy acertadas mil observaciones psicológicas y orientaciones ascéticas que deja caer en casi cada página y particularmente lo que dice a propósito de las cualidades del confesor.

Tampoco tenemos inconveniente en aprobar casi todas sus ideas en general, si se aplican concretamente a determinadas, muy determinadas, clases de penitentes. Pero hablando con la generalidad con que él lo hace, dudamos mucho de que antes de la confesión o en la confesión misma se insista demasiado en la investigación de los pecados y faltas con peligro de escrupulizar, o de que los confesores un poco experimentados se asombren, como él supone, de ciertos pecados

En vez de insistir en esto y en ciertos conceptos poco favorables para el moralista de libros y no de práctica, hubiéramos preferido que abordara franca y lealmente dos grandes problemas que se presentan en el tribunal de la penitencia a un confesor celoso: el de cultivar eficazmente la virtud en la gente piadosa que se confiesa frecuentemente—y con examen largo o breve seguirá confesándose de las mismas faltas más o menos—, y el de provocar un dolor y propósito sinceros en los ocasionarios, habituados y recidivos. Por desgracia se peca más veces por comprender demasiado que por ser poco comprensivo con los grandes pecadores, y es relativamente fácil ser confesor ocasional de cualquier gran pecador. Lo difícil es dirigir como conviene habitualmente a un onanista, a un joven débil frente a la lucha de la juventud, a una muchacha vanidosa, a un religioso de vida espiritual mediocre. Y tal vez este problema no ha sido atendido debidamente por el autor.

Extrañarán sin duda algunos conceptos y reticencias, que podrían dejar la impresión de cierta menor estima de la confesión frecuente, de las prácticas piadosas exteriores, del examen de conciencia minucioso. Ciertamente que no consiste todo, ni lo principal, en eso; pero *haec oportet facere et illa non omittere.*

Reprobaríamos francamente algunas ideas del autor, en cuanto pretenda hacerlas valer para toda clase de penitentes. Por ejemplo, la de ir el ministro al confesonario dispuesto a la exhortación que salga allí. Si esto se lleva a la práctica—¡y se lo lleva por desgracia tantas veces!—con los penitentes habituales, es el mejor medio para fomentar las confesiones nulas y rutinarias, sin apenas ningún progreso espiritual: el penitente presenta las mismas llagas, el confesor la misma pomada espiritual, inocua pero perfectamente ineficaz, y se vegeta en la mediocridad.

Es de sentir que un libro que tiene tan hermosas sugerencias y tan prácticos consejos no haya clasificado mejor los penitentes, y haya indicado para todos indistintamente observaciones que en buena parte son más bien para casos excepcionales.

M. Zalba, S. I.

JOYCE, GEORGE HADWARD, S. I., *Christian marriage. An historical and doctrinal study.* Second edition, revised and enlarged.—Sheed & Ward (London, 1948) XII + 645.

Es de todos conocida la aceptación que en el mundo científico tuvo la primera edición de esta obra magistral, sólida, coherente y perfectamente documentada. Sobre todo, las cuestiones que en Inglaterra dan a los estudios matrimoniales interés histórico apasionado son abordadas y resueltas con serenidad y técnica insuperables. Basta recordar el cap. IX.

La segunda edición estaba preparada por el autor cuando en 1943 Dios le llamó a sí.

La impresión ha sido dirigida con amor por el P. Courtney, S. I., quien sólo ha añadido alguna leve modificación para mejorar algunos textos citados.

Respetuoso con la mente del autor, el editor no añade, aunque hoy sería necesario para la integridad de la obra, nada sobre los problemas más modernos, como el de los matrimonios de los esterilizados y el concepto de impotencia, con las derivaciones prácticas consiguientes.

Entre tantas obras de poco valor como se traducen a nuestra lengua hacemos votos porque este magistral trabajo encuentre quien lo ponga al alcance del público culto de lengua española.

U. L. S. I.

DE TONQUEDEC, JOSÉ, S. I., *¿Acción diabólica o enfermedad?* (Colección Psicología, Medicina, pastoral), Trad. de Pedro Meseguer, S. I.—Ed. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1948) 240.

Con este volumen del famoso P. de Tonquedec inicia su serie la nueva colección Psicología, Medicina, pastoral, a la que auguramos felices resultados, ya que resuelve un problema sentido entre nosotros: el de estudios de estas materias, tan interesante en el campo de la medicina mental y de la dirección espiritual. El autor escogido merece los honores de la traducción. Claro que nos hubiera gustado más un autor nacional. Ojalá entre los estudiosos de estas materias haya quien se lance a la empresa.

El libro del P. de Tonquedec salió en 1938, como es de rúbrica en Francia, con una carta laudatoria de un Cardenal: el de París. S. E. el Cardenal nos presenta al autor como al especialista de la Curia de París en caso de llamada "posesión diabólica".

El libro del P. de Tonquedec es teológico y psicológico a la vez, y como se trata de hechos extraordinarios, con sana crítica aplica el principio de buscar todas las explicaciones naturales a los hechos antes de admitir lo preternatural o sobrenatural. Con lo cual abunda más la Medicina que la Teología. Y es natural. Los principios teológicos en esto no son muchos ni difíciles. Aquí, como en toda clase de fenómenos místicos, lo principal es la prudencia para discernir los fenómenos.

En nueve densos capítulos va estudiando las enfermedades mentales que tienen en sus manifestaciones afinidades con la posesión diabólica, como son la epilepsia, el histerismo, y las diversas formas de psicosis.

Termina con tres apéndices sobre la neurosis, la obsesión por contraste en materia religiosa, y los oficios del sacerdote con los enfermos mentales.

U. L. S. I.

CROEGAERT, AUGUST, PBRO., *Les Rites et Prières du Saint Sacrifice de la Messe.* Plans pour sermons et leçons, 3 vol.—H. Dessein (Malinas, 1948, 1949) 2.ª ed., XXXIX + 607, XII + 406, IX + 473, con 48 heliograbados.

Es difícil determinar qué es lo que vale más en esta obra, si el fondo o la presentación. Muchísimo se ha escrito, sobre todo en estos últimos tiempos, acerca de la Liturgia de la Misa, pero pocas obras son de mayor envergadura, sin salir de la divulgación, que la presente. El canónigo Croegaert, antiguo profesor de Liturgia en el Seminario Mayor de Malinas, ha tenido el acierto de escribir esta obra tan acabada en su materia, que presenta la novedad de una disposición sumamente clara y sinóptica. Ha sabido aprovechar todos los elementos del estilo moderno, en las ilustraciones y disposición del texto, con la solidez de los libros antiguos.

Siguiendo la Misa, divide la obra en tres partes, que constituyen otros tantos volúmenes: I. La Misa de los Catecúmenos; II. La Misa de los fieles (desde después del Ofertorio hasta la secreta); III. La Misa de los fieles (desde el Prefacio hasta el fin).

Antes de comenzar la Misa expone unas nociones generales sobre los elementos de culto en la Eucaristía: Iglesia, altar, consagración del altar, jerarquía de los altares, la cruz del altar, el sacerdote en cuanto se prepara para celebrar la Misa, las campanas, los cirios, ornamentos sagrados, etcétera. De todos estos elementos da un resumen histórico muy detallado y exacto. Pasa luego a explicar todas y cada una de las partes de la Misa.

Como el libro se dirige principalmente a seminaristas y sacerdotes, a fin de que en él encuentren un arsenal de materiales y doctrinas que les puedan ser útiles para la predicación y provecho propio en el ejercicio del sagrado Ministerio del altar, procura siempre excitar en el ánimo los efectos que cada una de las partes de la Misa suscitan, y dar aquellas instrucciones que puedan resultar más útiles y provechosas.

Es una obra que deberían poseer todos los seminaristas y sacerdotes; la deberían leer asiduamente y asimilársela, para provecho de sus almas, y aprenderían entonces a saber comunicar al pueblo las enseñanzas excelentísimas de la Liturgia.

La Casa Dessein, con esta aportación a la literatura litúrgica se ha hecho acreedora de las mayores alabanzas, pues con la esmerada presentación ha acabado de dar realce al valor intrínseco de esta magnífica obra.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

*Caeremoniale Episcoporum* Clementis VIII, Innocentii X et Benedicti XIII jussu editum, Benedicti XIV et Leonis XIII auctoritate recognitum. Editio tertia post typicam.—Edit. Marietti (Taurini, Romae, 1948) XII + 258.

*Martyrologium Romanum* Gregorii Papae XII jussu editum, Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emmendatum et auctum. Editio V Taurinensis juxta typicam propriis recentium Sanctorum Officiorumque elogiis expleta.—Marietti (Taurini, Romae, 1949) LXVIII + 568.

La acreditada Casa Marietti, que después de los desastres de la guerra se ha rehecho y renovado totalmente sus tórculos, modernizando las máquinas y los tipos, nos presenta estos dos libros oficiales en la liturgia católica: l *Caeremoniale Episcoporum* y el *Martyrologium Romanum.*

Ambos aparecen impresos con nitidez, en tamaño manual, tipos de clara y fácil lectura y presentación esmerada. Muy deseados eran del pú-

blico católico, porque escaseaban ya los ejemplares, muchos de ellos deteriorados por el uso o perdidos por los azares de la guerra.

La Editorial, a fin de reducir el volumen de los libros, ha tenido el acierto de variar los tipos de los prólogos e índices y del texto. Este se presenta con caracteres mayores y bien legibles; los apéndices, índices y partes menos importantes—como son las Bulas Pontificias, el *Tractatus de Martyrol gio Romano, Caesaris Baronii*, etc.—van con caracteres menores y a dos columnas.

El *Caeremoniale* tiene un índice de cosas notable; y el Martirologio acaba con tres índices: alfabético de Santos, de fiestas y de lugares.

La enhorabuena a la Casa Marietti, que nos ha ofrecido una edición tan esmerada de estos dos libros litúrgicos.

IGNACIO CARRIÓ, S. I.

GUBIANAS, ALFONSO M.ª, O. S. B., *Misal cotidiano de los fieles*. 7.ª ed., segunda tirada.—Edit. Litúrgica Española, S. A. (Barcelona, 1948) 1.064.

En 1915 salió por primera vez el *Misal de los fieles*, del P. Gubianas, de la Editorial E. Subirana, y tuvo un éxito extraordinario. Contribuyó además no poco a la práctica, hoy día corriente, de que los fieles sigan la Misa con su misal en la mano. Desde entonces acá han salido muchos misales para los fieles, y éste aparece del todo cambiado con respecto a su primera edición y en manos de otra Editorial. La Introducción es distinta, las oraciones y ejercicios piadosos que preceden el misal propiamente tal son más abundantes y escogidas, el ordinario de la misa está mejor presentado y sin la escasez en los prefacios, se puede seguir muchas más misas que antes, y el aspecto es más artístico y agradable. No falta tampoco un copioso índice final, que entonces se echaba de menos, aunque se hayan omitido diversos cánticos con su música respectiva. No dudamos que ha de tener un gran éxito este Misal del P. Gubianas, tanto más que su precio no es excesivo, 50 pesetas en tela, y los tipos empleados en esta edición son excelentes. Parece que hay otra edición en latín y castellano, que desde luego preferimos por lo mismo a ésta que recensionamos.

M. Q.

NAVAL AYERVE, FRANCISCO, C. M. F., *Curso breve de Arqueología y Bellas Artes*, dispuesto para los alumnos de esta asignatura y para todos los aficionados a ella. Séptima edición, corregida y perfeccionada.—Editorial Coculsa (Madrid, 1946) 638.

Entre los manuales de Arqueología existentes en España, sin duda que este del P. Naval es de los más completos dentro de su plan de "*Curso breve*". El alumnò, o el aficionado, que llegue a dominar este librito, puede asegurarse que sabrá más que suficientemente para alternar en conversaciones de materias artísticas y para leer con provecho cuanto se refiera a Arquitectura y Bellas Artes.

Se divide la obra en tres partes: la primera es teórica (teórico-artística), la segunda histórica (histórico-artística), y la tercera literaria. Como indica el título, abarca todas las Bellas Artes, aunque tomando la palabra en su sentido más amplio, pues estudia también el mobiliario, la indumentaria, el simbolismo en el arte, la paleografía, epigrafía, bibliografía, diplomática, sigilografía, numismática y heráldica.

Pese a la brevedad que se propone el autor, la obra es un arsenal de materiales que luego el discípulo podrá ampliar. La lectura y estudio reposado hará entrar la curiosidad y afición por los diferentes problemas

que la Arquitectura y Bellas Artes suscitan; y es mérito del P. Naval el saber suscitar estos problemas y esta curiosidad al mismo tiempo que ofrece ya la solución inicial de los mismos. El hecho de que un libro de texto, que es de carácter obligatorio, haya llegado a la séptima edición, es la mejor garantía de su valor intrínseco. Por su parte, la Editorial Coculsa merece mil plácemes por la perfección que cada vez va dando a sus producciones, que la van colocando a la altura de las mejores editoriales.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CILLERUELO, LOPE, *El Monacato de San Agustín y su Regla.*—Imp. Agustiniana (Valladolid, 1947) 512.

Libro sumamente útil para poder penetrar en lo más íntimo de la espiritualidad agustiniana. A la vez sugestivo y bello, por reflejarse en sus páginas las vibraciones espirituales de un alma de fondo, a la vez tan humano y divino, como la de S. Agustín. El autor ha ido formando con textos espigados de los más variados escritos del Santo una especie de directorio espiritual.

El P. C. pretende iluminar el sentido de cada una de las expresiones de la Regla agustiniana. Pero ha querido que fuese el mismo S. Agustín el que explicara la Regla, no ninguno de sus comentaristas. El está persuadido que "todas esas exposiciones adolecen de mixtura de espíritus, que en ocasiones es tergiversación o suplantación de la auténtica mentalidad agustiniana". El P. C. quiere lo auténtico, lo genuino. El camino es bucear en el fondo del alma de S. Agustín, reflejada en sus obras, y extraer de allí las perlas más finas.

Como introducción a este trabajo exegético ha querido tratar algunas cuestiones históricas previas. Hacer ver "que S. Agustín fué monje y fundador de monjes" y comprobar las autenticidad de la Regla agustiniana y desvanecer los funestos fantasmas de la duda entre los eruditos.

El valor de esta obra no reside en este estudio, demasiado rápido y poco convincente, sino en el engarce de los textos de S. Agustín. Se aparta de la opinión común "científica", que seguimos creyendo es la más probable. Ordinariamente se cree que lo auténticamente agustiniano, el núcleo primitivo, y no una adaptación más tardía, como defiende el P. G., es la famosa carta 211. Todo lo demás es posterior a S. Agustín.

En esta opinión aparece aún más grande S. Agustín. Se ven sus grandes principios directores, aplicables en todos los tiempos precisamente por esa amplitud de concepción y ancha base evangélica, desligada de toda vinculación a una época determinada.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis*, edición y traducción del texto latino por ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA.—(Madrid-Granada, 1949) XL y 239.

Pedro Alfonso fué un judío de fines del siglo XI. Convencido de que el hombre debe ejercitarse en el estudio de la santa filosofía, escribió a los cuarenta y cuatro años, entre otras cosas, una obrita, colección de proverbios de filósofos y ejemplos de árabes y fábulas de animales, que llamó *Disciplina clericalis*, porque, según él, sirve para hacer al clérigo disciplinado.

En su propósito de dar la instrucción poco a poco, con dulzura y suavidad, y de modo que permita recordar fácilmente lo aprendido, va entre-

mezclando doctrina y ejemplos, explanando aquélla por medio de sentencias tomadas de los filósofos o de versos árabes, y valiéndose para éstos con preferencia de leyendas orientales.

El fondo doctrinal, bastante heterogéneo, como se puede suponer, se resume en tres capítulos principales: uno, sobre las cualidades morales de la persona (temor de Dios, silencio, fuga de la hipocresía, sabiduría); otro, sobre el trato con las mujeres y sus peligros; el tercero, sobre la vida social y las relaciones políticas. Todo ello ilustrado profusamente con 34 ejemplos, que forman el cuerpo principal de toda la obra en extensión y que, como los proverbios y sentencias, encierran a veces buena dosis de sabiduría práctica.

La *Disciplina clericalis*, con su medianía de fondo y forma, tuvo notable repercusión en la literatura universal. En la castellana tenemos un índice de ello en *El Conde Lucanor, Castigos y documentos del Rey Don Sancho, Espejo de los legos, El libro de los ejemplos*, etc.

Como en España no era de fácil acceso para los estudiosos el texto completo de toda la obra, Angel González Palencia ha querido darnos en una bella edición el texto latino, original del autor, según la edición de Hilka y Söderhjelm (Helsingfors, 1911); la traducción medieval de los ejemplos, en buena parte de Sánchez de Vercial, y finalmente los proverbios y sentencias, traducidos al efecto por D. José López del Toro.

M. Zalba, S. I.

Recio, Bernardo, S. I., *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*. Edición de Carlos García Goldáraz, S. I. (Biblioteca "Missionalia Hispanica", publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Serie B. Vol. II.)—(Madrid, 1947) 215 × 145 mm., 696.

Ha aparecido alguna crítica de este libro, un tanto peyorativa, por creerlo mediano en su contextura y valor histórico. Creemos que no hay fundamento para tal suposición; al censor le ha faltado punto de vista conveniente. Quien del título se prometa un compendio de historia eclesiástica de la antigua Audiencia española de Quito, hoy República del Ecuador, impone al buen P. Recio un compromiso que él no quiso asumir, y no podrá entender ni gustar la belleza de su relación, que tiene sin duda ninguna encanto y mérito. Porque se trata de una especie de libro de viaje, pero a lo divino, donde el autor consignó sus memorias de lo que vió en América, con amenidad y justeza en la narración, y un suave dejo de amor a las misiones y a las tierras de la presidencia de Quito, junto con sufrida pena y resignación por la ruina de ellas y de la Compañía de Jesús, ocasionada por la malhadada pragmática de expulsión dada por Carlos III en 1767, pues escribía en Génova por el año de 1773, aun no desembarazado del enojoso asunto en que se enredaron los ministros librepensadores de la Corte de Madrid, metiéndole fraudulentamente cierto paquete de cartas comprometedoras, que luego le secuestraron en Figueras, cuando se dirigía a Roma como procurador de su provincia de Quito.

En el libro I trata Recio de su viaje al Nuevo Mundo en compañía de una brillante expedición de 49 misioneros destinada a la provincia de Quito el año 1746, pero que no pudo hacerse a la vela hasta tres años más tarde por la guerra de España con Inglaterra y temor de caer prisioneros en el mar. El libro II contiene una interesante descripción de lo que vió en las tierras de Quito, que pudo conocer bien, pues las recorrió en todas direcciones como misionero. Faltaban ya pocos

años para que comenzasen a encenderse las primeras chispas de la emancipación, y puede por eso tomarse como índice de lo que España hizo en América, de su acción misionera de tres siglos en amigable contubernio de la cruz y la espada, y de los frutos que sus métodos consiguieron; porque el P. Recio copia del natural con trazos vigorosos un reino de Quito lleno de santuarios e imágenes de la Virgen María, una sociedad criolla profundamente cristiana, unos indios, unos negros y unos mulatos firmes en la fe como sus amos blancos, y de vida cristiana más fulgente y aparatosa tal vez que ellos mismos, un retrato en fin de la misma España, que no colonizó ni explotó a América, sino que trasplantó a ella su vida y su cultura, haciendo que en las cumbres andinas brotasen ciudades como Quito o Cuenca, que venían a ser dos ciudades castellanas, a lo Segovia o Guadalajara, nacidas en los valles de los Andes. El libro III trata de las misiones de Mainas en el curso alto del río Amazonas y sus afluentes de ambas orillas, anhelo constante del autor, pero que nunca logró ver cumplido, por lo que su narración es sólo de oídas.

La obra del P. Recio, más que de historia es, como hemos dicho, libro de memorias: él mismo dice que escribe sin papeles ni cartapacios, por causa de su prisión (p. 502); por eso no es de extrañar que en asuntos muy alejados de la bruma del pasado se le deslicen a veces errores históricos. Pero en datos de la época presente tiene toda la autoridad del testigo ocular, y proporciona preciosos informes sobre el estado social y religioso de las tranquilas soledades de los valles del Chimborazo y el Pichincha, dando una estampa fiel de lo que en ellas había logrado el Evangelio en manos de España, pocos lustros antes de la emancipación. El editor ha prestado un buen servicio a la misionología española al publicar el libro del P. Recio, el cual, en cuanto a presentación y técnica, nada deja que desear, si bien hallamos pobre y poco depurado el comentario histórico de las notas.

F. Mateos, S. I.

Pastells-Mateos, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, por el R. P. Pablo Pastells, S. J. Continuación por F. Mateos, S. J., t. VIII. Primera parte (1751-1760).—C. S. de I. C. Inst. "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1949) XXXII + 716 + 2 lám.

Con mucho acierto el R. P. Mateos, feliz continuador de la obra magna del P. Pastells sobre documentos históriales de la Provincia jesuítica del Paraguay en el Archivo de Indias, ha reservado para otro tomo siguiente todo lo inmediatamente relativo al período de 1760 a 1767, que ha de abarcar la expulsión de la Compañía y su ejecución en los países del Río de la Plata. De esa manera queda reservado para este tomo presente, penúltimo de la colección, todo lo atañedero al interesantísimo Tratado de límites entre las posesiones españolas y portuguesas de América del Sur. Y con ello vemos ya incluído en un volumen con suma limpieza todo lo que pudiéramos llamar primer acto de la gran tragedia maquinada contra la Compañía en la Provincia y Misiones paraguayas por los urdidores de la total extinción en las Cortes hispanolusitanas.

Sólo esta colección de documentos, esclarecedores de las borrascosas postrimerías de nuestras famosas misiones paraguayas, nos harían estar muy reconocidos a los infatigables Padres Pastells y Mateos, y al *Consejo Superior de Investigaciones*, y a su benemérito *Instituto de Santo*

*Toribio de Magrorejo*, por su cuidada y primorosa publicación. Pero es que circundan en este volumen el tema principal multitud de datos concernientes a las gobernaciones de Buenos Aires y Tucumán y a la Audiencia de Charcas; a la llamada Guerra Guaranítica que provocó el infausto Tratado; y, sobre todo, a la gestión imponderable del insigne montañés D. Pedro Ceballos. Este dió el corte final a las enojosas contiendas, y bien merecía que una pluma bien cortada trazase una biografía digna de ese gran gobernante y caudillo de aquel siglo en nuestras posesiones, caballero sin tacha que compartió con los jesuítas la malquerencia de las sectas.

Claro es que todavía se esclarecerá más completamente la gestión de la Compañía de Jesús en aquellas partes y tiempos, como indica en su Introducción el presente coleccionador, el día que a los testimonios amañados de sus enemigos, que abundan aún en los fondos del Archivo de Indias (aunque no tanto como en Simancas), se agregue *toda* la documentación auténtica de la entonces perseguida Orden ignaciana, documentación que obra por la mayor parte en el *Archivo Histórico Nacional*, en el de la *Historia* y en los *Archivos particulares*, que a duras penas ha podido en parte reconstituir la misma Compañía en los postreros tiempos.

C. Egúía Ruiz, S. J.

Llull, Ramón, *Obras Literarias*. Edición preparada y anotada por los Padres M. Batllori, S. I., y M. Caldentey, T. O. R.; introducción bibliográfica de D. Salvador Galmés; introducción al "Blanquerna" del P. Rafael Ginard Bauçá, T. O. R.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1948) XIX-1147.

La B. A. C. edita en este volumen el Libro de Caballería, Blanquerna, Félix y Poesías. Estas últimas en edición bilingüe. A continuación de la introducción biográfica nos da el P. Batllori la *Vida coetánea* en el texto latino y en el texto catalán. Especialmente es interesante la introducción al Blanquerna.

J. A. de Aldama, S. I.

Místicos franciscanos españoles. Edición preparada por los Redactores de "Verdad y Vida", introducciones del P. Juan Bautista Gomis, O. F. M. Tres tomos.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1948-1949), XI-700; XVI-837; XI-868 p.

La B. A. C. ofrece en estos tres volúmenes una magnífica selección de los autores espirituales de la escuela franciscana en nuestro siglo de Oro. La importancia de esa escuela de espiritualidad y el influjo reconocido de autores como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo y otros, hacen esta edición muy oportuna para los modernos estudios de historia de la Ascética y la Mística. La selección comprende los siguientes tratados:

Fr. Alonso de Madrid, *Arte para servir a Dios. Espejo de ilustres personas.*

Fr. Francisco de Osuna, *Ley del amor santo.*

Fr. Bernardino de Laredo, *Subida del monte Sión.*

Fr. Antonio de Guevara, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos.*

Fr. Miguel de Medina, *Infancia espiritual.*

B. NICOLÁS FACTOR, *Las tres vías.*

FR. DIEGO DE ESTELLA, *Meditaciones del amor de Dios.*

FR. JUAN DE PINEDA, *Declaración del "Pater Noster".*

FR. JUAN DE LOS ANGELES, *Manual de vida perfecta. Esclavitud mariana.*

FR. MELCHOR DE CETINA, *Exhortación a la devoción de la Virgen.*

FR. JUAN B. MADRIGAL, *Homiliario evangélico.*

Las introducciones del P. Gomis orientan en el problema de la Mística en general y de la española en particular; y especialmente en la Mística franciscana española. En ellas se razona también la selección misma; por ejemplo, el tratado escogido del P. Osuna, en vez de los Abecedarios, aunque éstos hubieran sido muy oportunos. Un índice de materias, además del de nombres, hace la edición muy utilizable.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

RODRÍGUEZ PANTOJA, MIGUEL, *San Francisco Solano, Sol de Montilla y Luz del Mundo.*—Junta Rectora del IV Centenario del nacimiento de San Francisco Solano. Montilla, 1549-1949. (Madrid, 1949) 123.

Libro pequeño, pero primorosamente presentado, con unas viñetas e ilustraciones modernas de sabor medieval, con un dejo de sencillez franciscana que cautiva y predispone en favor del biografiado y del autor. Todo en este libro se hace simpático: el impulso u ocasión que movió al autor a escribirlo, el noble fin que tuvo de dar a conocer la estampa de un ilustre y santo "montillano", el estilo transparente y cortado, elevado y sencillo con que nos retrata la gigantesca figura de aquel humilde franciscano San Francisco Solano, Apóstol de Sudamérica, cuyas virtudes, apostolado y milagros durante sus correrías apostólicas le merecieron el título de Taumaturgo. No es este libro, nos dice el autor, "un estudio erudito de la vida del Santo, sino una mera divulgación de sus hechos más salientes, notabilísimos y ejemplares como todos, pero más dignos de ser conocidos para bien y solaz de los espíritus cristianos". Son viñetas de la vida de un Santo, de San F. de Solano, escritas con motivo del IV Centenario de su nacimiento.

CARLOS G. GOLDÁRAZ, S. I.

UBILLOS, GUILLERMO, S. I., *Los Ejercicios de San Ignacio para ocho días.* Tercera edición.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1947) 624.

Es este libro una excelente acomodación de los Ejercicios de San Ignacio. Se condensa para ocho días lo que propiamente había de durar un mes. Faltan por tanto los comentarios de ciertas reglas: para ordenarse en el comer, para sentir con la Iglesia, etc. En cambio se introducen dos instrucciones nuevas, una sobre la devoción a la Santísima Virgen y otra sobre la devoción al Sagrado Corazón. Este comentario, y sobre todo estas meditaciones, se distinguen por la abundancia casi redundante de textos de la Sagrada Escritura y por el acierto en el comentario de los auténticos Ejercicios ignacianos, siguiendo las huellas de los mejores comentadores. Sobre todo resalta el estilo del P. Ubillos por la brillantez de las descripciones y lo oportuno de las aplicaciones. Opinamos que son un acierto las meditaciones de la vida de Cristo, si bien la meditación de dos banderas parecerá a algunos excesivamente larga. A nuestro parecer hubiera ganado con alguna poda de tantísimos

textos, principalmente de Santos Padres, y aun de autores profanos. A los exégetas modernos quizá no les plazca la meditación de la adoración de los Magos, por su estilo fantástico, que recuerda algo la película "Christus". Tal vez lo menos afortunado de este libro sea la exposición de la 1.ª semana, que dura tres días enteros, se dan tres meditaciones del infierno, y se expone una meditación del pecado venial (que no está propiamente en el libro ignaciano) antes de aquellas meditaciones del infierno, y en cambio se omite la repetición de las meditaciones de los pecados, con los famosos tres coloquios tan ignacianos, que no suelen omitirse nunca.

Hemos querido ser sinceros al exponer nuestro parecer acerca de este libro, que actualmente es uno de los mejores para practicar en ocho días los Ejercicios de San Ignacio. La presentación exterior es inmejorable, en papel biblia, que lo hace manejable con toda comodidad. Mil plácemes merecen por ello tanto el autor como la Editorial.

M. Q.

DOHET, PABLO, S. I., *El cristiano ante la Providencia.* Traducción de Ignacio M. Echániz, S. I. Colección "Cuestiones actuales".—Edic. Desclée de Brouwer (Bilbao, 1947) 211.

Las calamidades inmensas que la pasada guerra derramó sobre Francia y los Países Bajos produjeron en muchos cristianos sinceros un sentimiento de desconcierto ante la Providencia de Dios. Les parecía imposible que Dios permitiera las torturas de tantos seres inocentes, víctimas puras de las ambiciones y de las crueldades de los hombres.

A estos cristianos se dirige el libro del P. Dohet. Con argumentos sencillos, sacados de la S. Escritura y de los Padres, con razones de sentido común cristiano, trata en las tres partes del libro los siguientes puntos:

*I. Principios*, en donde expone las premisas necesarias para entender la acción de Dios en el gobierno del mundo que se rige por el amor al verdadero bien de las almas. *II. Actitudes*, en donde analiza las caprichosas veleidades humanas que quieren convertir el poder de Dios en instrumento de sus variados deseos. Interesante el párrafo sobre las peticiones interesadas, sobre las inquietudes, el fatalismo. *III. Ante el dolor*, en la que afronta la principal dificultad contra la Providencia: El sacrificio de los justos.

El lector español, más teólogo que el francés y menos acomodaticio, tal vez eche de menos un estudio más completo del juego del pecado en la vida y de la solidaridad de todos los hombres entre sí, para explicar el papel del dolor en la *presente Providencia.*

Por eso nos parece insuficiente la argumentación del § XVI *La vida no está mal hecha*, en que amplifica la función y belleza del dolor en la vida. Esto es verdad en la presente Providencia de la *Naturaleza caída.* ¿Qué hubiera sido si nuestros primeros padres no hubieran pecado? He aquí un punto tratado deficientemente.

La traducción, correcta en general, no es diáfana siempre, y alguna vez hace difícil percibir el verdadero sentido del autor.

U. LÓPEZ, S. I.

AZAOLA, JOSÉ MIGUEL DE, *La depreciación del hombre.*—Ediciones FAX, calle de Zurbano, 80 (Madrid, 1949) 192.

El autor conoce perfectamente toda la literatura moderna sobre la crisis aguda de la sociedad en que vivimos. Basta una ojeada para

caer en la cuenta de las alusiones y resonancias culturales que encierran estas meditaciones de Azaola. Glosar esos comentarios de escritores célebres y pensadores reconocidos le hubiera resultado tarea fácil al escritor donostiarra.

Sin embargo, Azaola no es solamente un lector ávido y asimilativo, sino también un pensador original y vigoroso. Su preocupación por el hombre moderno no le ha venido de los libros, sino de la misma vida. Y por otra parte, es en punto a criterios altamente celoso y afinado. Aunque muchas veces se expresa decidida y valientemente sobre problemas delicados, nunca podrá ponerle la menor tacha el censor más intransigente y ortodoxo. Por eso su libro influirá necesariamente en las mentes dispuestas a la colaboración social e inquietará saludablemente a los extraviados.

En la *ausencia de recogimiento* ve Azaola, citando palabras de Pío XI, el mal grande de nuestra época.

La prensa diaria, el cinematógrafo y la radio son los principales instrumentos de disipación.

Es notable el estudio que hace sobre algunos aspectos de la mentalidad eficientista en la economía, en la política, en la ética privada, en el arte, en las ciencias, en la religión. Todo ello ha traído la triste realidad del "hombre fuera de sí". Pues la "alteración" que dice Ortega, es para Azaola "enajenación", y no es más optimista la caracterización del hombre actual: Tras del hombres apolíneo y el hombre fáustico el hombre mefistofélico.

La última parte, en la que Azaola señala el camino de la revalorización, está sólidamente fundada y engendra un sano optimismo.

Por lo demás, el sentido de la crítica y censuras de Azaola está bien claro en las siguientes palabras: "Habrá—insisto en ello—quien se extrañe de que en las presentes páginas se emplee tanto espacio en denunciar males tan viejos como el mundo. Lo que aquí se denuncia es otra cosa: es el que una antigua situación de hecho pretenda convertirse en situación de derecho; lo que me preocupa no es la existencia de lo inferior, sino su falsa pretensión de superioridad: la pérdida del sentido aristocrático de la existencia y su sustitución por un sentido ramplón y plebeyo, y, encima, la pretensión de que es este último el mejor y más digno: el falseamiento de la moral, el relevo de la razón por la pasión y de los ideales por los apetitos".

González Caminero, S. I.

Willmann, Otto, *Teoría de la formación humana.* (La Didáctica como teoría de la formación humana en sus relaciones con la investigación social y con la historia de la educación). Traducción del alemán por Salustiano Duñaiturria, 2 tomos.—C. S. de I. C., Inst. "San José de Calasanz" de Pedagogía (Madrid, 1948) 406 y 417, 27 × 19 cms.

He aquí una obra del sabio pedagogo católico alemán cuya tendencia es considerar la Pedagogía desde el punto de vista histórico y social. Los grandes elementos del mundo moral, lenguaje, costumbres, derecho, religión, son el patrimonio de la civilización que hay que transmitir por medio de la educación.

La Didáctica de Willmann es una teoría del trabajo formativo sacada de los tipos históricos del terreno de la formación humana en los diversos países. Willmann es considerado, con razón, como el fundador de la Pedagogía cultural y social de la época presente, que prescinde de exageraciones y exclusivismos.

Por eso, no busquemos en su obra un esquema práctico y breve sobre educación o didáctica, sino más bien una especie de filosofía pedagógica a través de la historia, propia para especialistas más que para maestros o profesores ordinarios.

En el primer tomo presenta la parte histórica de la formación humana en el Oriente, Grecia, Roma y luego en la Edad Media, Renacimiento y tiempos contemporáneos.

En el segundo tomo explica los fines formativos, el contenido de la formación, las materias fundamentales, literatura, matemáticas, filosofía, teología y las accesorias, historia, geografía, ciencias naturales y música. Sigue con el trabajo formativo, o plan de enseñanza, con la técnica didáctica, y por fin la esencia de la formación en su aspecto individual y social.

Es una obra notable por los datos que aduce, recto criterio y conocimiento histórico, pero su redacción dura y sabor germánico en su estructura y presentación exigen no pequeña dosis de voluntad para leerla.

ADRIÁN ZULUETA, S. J.

PACIOS LÓPEZ, ARSENIO, *Filosofía de la educación.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Inst. "San José de Calasanz" (Madrid, 1947) 338.

Investiga y expone sumariamente el autor los fundamentos filosóficos de la ciencia de la educación, a través de la lógica, la ontología, la teodicea, la crítica y la ética. Es una contribución inteligente a la pedagogía como ciencia del espíritu.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

FERNÁNDEZ CONDE, MANUEL, PBRO., *España y los Seminarios tridentinos.*—C. S. de I. C., Inst. "Enrique Flórez" (Madrid, 1948) 93.

A través de multitud de archivos y bibliotecas ha reunido el autor pacientemente una serie de noticias interesantísimas para hacer ver las dificultades que hubo en España para realizar el decreto tridentino sobre los Seminarios Conciliares. El estudio va desde 1563 a 1723. En apéndice se publican algunos de los documentos utilizados. Es muy de desear que Mons. Fernández Conde complete el estudio de cuanto se refiere al tema de los Seminarios españoles, dándonos a conocer el copioso material que tiene reunido.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto.* Nueva traducción por A. GONZÁLEZ PALENCIA.—C. S. de I. C., Escuela de Estudios Arabes (Madrid, 1948) 201.

El insigne arabista, poco ha fallecido, emprendió el trabajo de darnos una nueva y más cuidada traducción del famoso libro, que tanto llamó la atención de los sabios desde que fué publicado por primera vez en 1671. La traducción está hecha sobre el texto árabe publicado por Gauthier en 1900, que es el mejor texto conocido hasta el presente. El traductor aprovecha también las modernas interpretaciones sobre la terminología técnica en punto a sufismo y a filosofía árabe.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

GRACIA, VICENTE, S. I., *Lengua latina. Método analítico-comparativo;* para todos los cursos del Bachillerato. Cuarta edición.—Editorial "Tip. Cat. Casals", Caspe, 108. Apart. 776 (Barcelona, 1946) 392.

El haber alcanzado esta Gramática latina su cuarta edición es buen indicio de que el autor—benemérito profesor de latinidad durante muchos años en el Colegio del Salvador, de Zaragoza—la supo desde un principio acomodar hábilmente a la finalidad que le asignaba. Esta era adaptar el método pedagógico al objetivo del aprendizaje del latín en el actual Bachillerato, y a la índole y edad de los alumnos que la habían de usar. Es muy útil también para seminaristas.

Y, en efecto, quien recorra con detención este provechoso libro, descubrirá que el método en sus páginas seguido se recomienda por el acierto con que va enseñando la lengua del Lacio a los muchachos, de tal modo que se les ha de hacer su aprendizaje grato y formativo. Lo cual, además de su mérito intrínseco, les traerá otro provecho más hondo todavía, es a saber, inducirlos suavemente a que se apliquen a conocer y practicar la lengua de la Iglesia, depuestos los perniciosos prejuicios que aun ahora siguen previniendo a chicos y a grandes contra la lengua latina.

No se pretende en este libro dar un conocimiento completo del latín, sino iniciar en su estudio y presentar lo más esencial de la gramática; mas eso con un método calculadamente progresivo. Conforme a los métodos que se emplean con fruto en las gramáticas de lenguas modernas, va el autor dando poco a poco en cada lección los elementos de analogía necesarios para que pronto puedan los discípulos formar frases sencillas, y adquirir así hábito de usar bien diferentes partes de la oración, a medida que van aprendiendo gradualmente las lecciones. Con la variedad de ejercicios, todos muy bien pensados, para no marear al discípulo aglomerando cosas cuyo sentido no han aprendido aún, se aumenta el interés del estudio. Síguese también de este modo el método de la gramática tradicional, sobre todo el de la gramática tan alabada de Alvarez. Al lado del ejercicio de traducción va el tema que estimula a redactar en latín, con los elementos ya sabidos, composiciones fáciles. Y, después de varios ejercicios, se termina la doctrina con ejercicios de recapitulación, muy a propósito para el repaso.

Otro de los aciertos de este libro es el haber sabido echar mano de algunas nociones de filología sencilla, de fonética y de comparación del latín con el castellano; de suerte que, lejos de embrollar la cabeza de los jovencitos con una filología extemporánea y buscada por sí misma, no se deja de aprovecharla para acercar casos aislados y al parecer raros, y *sólo como medio*. Con eso se va creando en los alumnos el llamado instinto lingüístico y formando en ellos el hábito de la reflexión.

El autor ha sabido también caer en la cuenta de ciertos pormenores en que la experiencia enseña que se enredan los estudiantes, por ejemplo, la distinción entre el *que* relativo y el *que* conjunción (p. 53), el uso del *se* castellano (p. 141). Se dan asimismo normas muy prácticas para orientar a los jóvenes en saber traducir analizando cada palabra y el lugar que ocupa en la frase según las reglas de la sintaxis. En los exámenes de Estado eso es lo que menos saben hacer los examinandos. Delante de una frase un poco enredada por el hipérbaton, se quedan sin saber cómo arreglarse. Es que se ha dado al olvido el utilísimo método de ordenar. Particular dificultad ofrecen, en ese respecto, los infinitivos y los gerundios, y por eso se explican estos casos con particular cuidado (p. 141-146).

Para perfeccionar las futuras ediciones de este libro, nos permitire-

mos indicar que convendría velar más por la corrección tipográfica; añadir algunas otras narraciones cortas de Cicerón; completar algo más la prosodia y la métrica, insinuando brevemente algo del metro trocaico y de alguna estrofa más usada, v. gr. la sáfica y alcaica. Así, los jóvenes entenderán, más tarde, en qué metros están escritos algunos himnos de la Iglesia, por ejemplo, el *Pange lingua*, etc.

Las odas de Horacio que se han escogido son de las más difíciles. Las hay más sencillas y más bonitas. Y, por cierto, que falta un título general que encabece las dichas odas. El verso de Virgilio que se pone como ejemplo en la página 320, *Obstupui...* no está bien copiado. Ha de ser Obstupui*t*, retroque pedem cum voce repressi*t* (Eneida, II, 378).

Deseamos, finalmente, al celoso autor de esta gramática, tan favorablemente recibida entre los medios escolares de Colegios de Segunda Enseñanza, que su libro tenga mucha salida, para incremento de los Estudios de latinidad en España.

ARTURO M. CAYUELA, S. I.

WILLAM, FRANZ MICHEL, *Der Rosenkranz und das Menschenleben*.—Herder (Wien, 1949) IX-336.

Un nuevo libro mariano del celoso párroco que nos contó un día la Vida de la Virgen, después de habernos contado la de Jesús en el país de Palestina. El Rosario es una devoción que encierra grandes enseñanzas religiosas para la vida cristiana. El autor quiere hacerlas accesibles a sus fieles, y lo consigue plenamente. A ello ayudan también las láminas de buenos autores, que sirven para recordar y encuadrar las escenas evangélicas.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

ALLISON PEERS, E., *Madre del Carmelo (retrato de Santa Teresa de Jesús)*. Traducción española de Esteban Pujals.—C. S. de I. C. (Madrid, 1948) 265.

El autor es de sobra conocido como hispanista. Con el cariño con que trata siempre los temas hispánicos, aborda la biografía de Santa Teresa, presentada en tres cuadros fundamentales: preparación, realización, fama. La figura de la santa Reformadora aparece aquí en toda su simpática grandeza.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

CAMON AZNAR, JOSÉ, *La Pasión de Cristo en el arte español*.—B. A. C. (Madrid, 1949) 106* + 303 láminas.

Tercer tomo de la colección "Los grandes temas del arte cristiano en España". Como en los tomos anteriores, consta el volumen de una introducción crítico-artística y de una serie de láminas con las mejores obras que las artistas españoles han dedicado al tema de la Pasión.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

MONS. PROHASZKA, *Recuerdos de adolescente. Siete años con los Jesuitas. Pan de vida. Meditaciones sobre la Eucaristía*.—Ediciones Studium de Cultura (Madrid, 1945) 167 y 214.

El carácter peculiar de las obras de Mons. Prohaszka es bien conocido. La divulgación de sus obras hará mucho bien en España. En el primero de los libros anunciados nos recuerda los tiempos de sus estudios. Tiene la espontaneidad y el valor de los relatos autobiográficos. El segundo se adentra, con la piedad y la hondura que sabe hacerlo el autor, en los tesoros insondables del Sacramento del amor y de la vida.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

# REVISTAS

## DOGMATICA, DOCTRINA DE TEOLOGOS, SAGRADA ESCRITURA, HISTORIA ECLESIASTICA

JIMÉNEZ DUQUE, B., PBRO., *Los frutos del Espíritu Santo*: CiencTom 72 (1947) 331-354.

San Pablo, en su carta a los Gálatas, 5, 16-25, coloca frente a frente lo que él llama "opera carnis" y "fructus spiritus". ¿Qué se debe entender por frutos del espíritu? Del estudio exegético de este texto se deduce que el Apóstol "entiende aquí por espíritu algo sustantivo, pero sustantivo adjetivado. Se trata del espíritu humano, pero no abandonado a sí mismo, sino bajo la ayuda e influencia de los dones sobrenaturales del Espíritu Santo, de su gracia, de su misma presencia". Con razón, pues, los teólogos, apoyándose precisamente en este texto, y por una deducción lógica y sencilla, nos hablan de frutos del Espíritu Santo. Su noción pudiera ser la siguiente: "Son actos virtuosos, últimos y deleitables, por comparación a lo que en el orden físico por frutos se entiende".

P. MUÑIZ, F., O. P., *¿Es posible una predestinación gratuita post praevisa merita?*: CiencTom 73 (1947) 105-115.

A pesar de lo que parecen sonar las palabras, y aun en contra de no pocos autores, se defiende la proposición de que puede darse una predestinación *post praevisa merita*, y al mismo tiempo *gratuita*. Para demostrarlo, se determina cómo ha de ser esa predestinación y qué condiciones deba reunir.

S. GONZÁLEZ.

GARCÍA, A., O. P. *La atrición en Vitoria y su Escuela*: CiencTom 72 (1947) 62-94.

Se pasa revista al sentir acerca del atricionismo por parte de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Pedro Hernández, Martín de Ledesma y otros teólogos de Salamanca. A la muerte de M. Cano se había impuesto el atricionismo en Salamanca en tal forma que se le tenía por "ita certum, ut non sine temeritate vel errore negari possit" (Enrique Enríquez). En este mismo pensamiento abundan Bartolomé de Medina, Báñez y Pedro de Ledesma. "La corriente atricionista iniciada por M. Cano, recogida, defendida y ligeramente perfeccionada por sus discípulos, llegó a fines del siglo XVI a su perfecta y cabal fijación."

S. GONZÁLEZ.

García Fernández, M., O. P., *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás, y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista*: CiencTom 73 (1947) 5-62.

Tanto de este artículo como del anterior [CiencTom 70 (1946) 209-250], se desprenden las siguientes afirmaciones respecto del pensamiento de Juan de Santo Tomás. La gracia santificante es participación formal y física de la naturaleza divina, y por cierto, de la naturaleza divina *ut est in se;* participación que se explica por una *proportio habitudinis*, la cual proporción va entrañada en el mismo ser de la gracia. Esta proporción "se realiza, es verdad, a través de los hábitos operativos que tienen su raíz en la gracia, por un orden a Dios como es en sí mismo cognoscible y amable; pero esta no es la única proporción de orden, ni la fundamental que Juan de Santo Tomás reconoce en la gracia santificante. Existe otra proporción más inmediata entre la gracia y la naturaleza divina que la de *imagen de representación*. La gracia santificante representa a Dios como es en sí mismo entitativamente, pero de ninguna manera sabe reproducirlo *ad aequalitatem*". No ahonda, sin embargo, Juan de Santo Tomás, como Juan Vicente, en la proporción de *connaturalidad* que importa la gracia con la naturaleza divina.

L. Greenstock, D., Pbro., *La moción de Dios en las causas segundas según Egidio Romano*: CiencTom 73 (1947) 63-104.

Después de afirmarse, contra la opinión del P. Hocedez, que Egidio fué un verdadero tomista, se buscan en sus escritos "los principios fundamentales de Santo Tomás, principios de los cuales se sigue la doctrina tomista de la moción de Dios real, física y predeterminante, en toda acción de las causas segundas". Una vez recordados estos principios, y confrontados con el pensamiento de Egidio Romano, se indica la aplicación que el *Doctor fundatissimus* hace de ellos a otras cuestiones teológicas, tales como la ciencia y voluntad de Dios, la providencia, la predestinación y la gracia.

S. González.

Landgraf, Artur Michael, *Weihbischof von Bamberg, Scholastikertexte der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens*: ZkathTh 69 (1947) 344-353.

Exhuma el conocido investigador de la primitiva escolástica varios textos inéditos, o variedades de textos ya conocidos sobre la Asunción de María, de la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII; de Herveo, de Bourg-Dieu, de Pedro *Comestor*, de Pedro *Cantor*, de Prepositino de Cremona, de Esteban Langton y de Gaufrido de Poitiers. Es de notar que ninguno de ellos expresa la menor sombra de duda sobre el hecho, ni parece lo tengan como posible.

D. Puig.

Mitzka, Franz, S. I., *Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin*: ZkathTh 69 (1947) 189-203.

Es sabido cuán a menudo emplea Santo Tomás en los problemas teológicos la noción aristotélica de causa instrumental. La nota característica del instrumento es su unidad de acción con la causa principal y su sub-

ordinación a ella. Pero es ésta una noción análoga: se aplica así al *movens motum*, como a la *applicatio virtutis ad agendum*. En el primer caso, el más importante en la cuestión de la acción de la humanidad de Cristo en la obra de la salud, la virtud comunicada al instrumento es *intentio sola*, no una perfección óntica comunicada a él, sino, como se ve en el caso de los sacramentos, en cuanto es signo de un efecto interior, con lo que llega al efecto de la causa principal. Es también la noción de instrumento análoga al instrumento *separatum* y al *coniunctum*, caso que ocurre en la presente cuestión; ahora bien, este instrumento *coniunctum* recibe la virtud de la causa principal, no por eficiencia física, sino como el cuerpo es instrumento del alma, por la misma unión hipostática. No debe, pues, confundirse la comunicación de la virtualidad con la acción física eficiente. Interesante es también la teoría de Santo Tomás sobre la relación entre la causa instrumental y su efecto, no siempre tenida en cuenta en el examen de estas cuestiones. Todo el efecto depende de la causa instrumental: pero ésta lo produce no sólo por la virtud instrumental, sino actuando su propia virtud. La actividad instrumental de la humanidad de Cristo la pone el Santo en la producción de los milagros, especialmente en la resurrección final y en la gracia. En el primer caso (De pot. q.6 a.1) la acción creada es una *delatio* del imperio divino, que produce el efecto físicamente, a la materia; obra pues la humanidad de Cristo con su acción como *señal* y posición del imperio de la divinidad. En la resurrección final la actuación de la humanidad de Cristo es una necesidad derivada de la plenitud de su potestad judicial. En la producción de la gracia, además de la causalidad meritoria, de satisfacción y de interpelación, pone Santo Tomás una actuación instrumental (4 CG 41), pero es propia del instrumento *coniunctum*. Se puede declarar por la doctrina del Santo sobre la causalidad de los sacramentos que son signos y causan como tales. No es, pues, lo mismo para Santo Tomás causalidad eficiente que causalidad física, incompatible con su doctrina sobre la producción física de la gracia únicamente por Dios. Las consecuencias que Billot ha deducido en su explicación de la causalidad sacramental son la verdadera interpretación de la doctrina de Santo Tomás. Las razones en que apoya el autor esta conclusión son dignas de atenta consideración.

J. M. Dalmau.

González Ruiz, José M.ª, *Una profecía de Isaías sobre la sepultura de Cristo*: EstBíbl 6 (1947) 225-232.

En el magnífico cuadro mesiánico de los *Cánticos del Siervo de Yahvé* algunos contornos imprecisos impiden su plena inteligencia. Tal el v. 9 del c. 53. La interpretación antigua de ese verso que lo entiende en el sentido de que por morir el Siervo como malhechor hubiera tenido normalmente su sepulcro entre los impíos a no haber intervenido Dios para impedirlo, haciendo que fuese enterrado en el sepulcro de un rico, tiene el inconveniente de que da doble sentido al verbo *natan* y perturba el paralelismo de los dos versos. Además señala un pormenor de poca importancia para ser objeto de un vaticinio particular. La segunda, es de los modernos que corrigiendo algo el texto ven expresada en él una deshonra particular cuanto a la sepultura. La corrección del texto es aceptable, pero la interpretación no es plenamente satisfactoria. Además de que hay que dar a natan la significación de *destinar* que no tiene, no se halla en los Evangelios indicio alguno de que se le quisiera dar a Jesucristo sepultura juntamente con los ladrones. En cambio hallamos en el Evangelio (Mt 27, 62-66), un hecho que en realidad deshonró la

sepultura de Jesús: el de poner guardias en el sepulcro como en el de un impostor y para evitar una injusta violencia. Lo cual era sumamente deshonroso para quien, como dice el verso siguiente de la profecía: "no hizo violencia injusta ni se halló en su boca engaño alguno". A eso se referiría el profeta.

L. Brates.

Muñoz Iglesias, Salvador, *Los Profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo*: EstBibl 6 (1947) 307-337.

Con el advenimiento de Cristo cesó el antiguo profetismo israelítico, pero no dejó de haber profetas en la nueva economía y tal vez en mayor abundancia. ¿Qué relación hay entre unos y otros profetas y entre su respectiva actuación? Eso quiere establecer el artículo. Un primer examen de las acepciones que reciben en los libros del N. T. los términos profecía y sus homólogos muestra coincidencia de concepto en los libros de uno y otro Testamento. De otro lado, el análisis de los datos que se hallan en los mismos libros acerca de las personas a quienes se les llama profetas, manifiesta que el título era debido a las comunicaciones divinas que tenían de orden intelectivo. Ellas constituían el carisma profético. Acerca de él es San Pablo el que da noticias más concretas. Para él la profecía es un carisma de entendimiento por el que se comunican al profeta revelaciones singulares para el provecho de los fieles. El profeta es inferior a los apóstoles y está subordinada a ellos. La distinción entre profetas verdaderos y falsos se hacía por un carisma especial. El de profecía, esencialmente distinto del de glosolalia, era muy abundante. El modo de recibir y transmitir las revelaciones proféticas es análogo al del A. T. De un estudio complementario de los documentos cristianos del tiempo próximo al de los Apóstoles, se deduce que el carisma profético perseveraba en aquellos tiempos con las mismas características.

Cuanto a la relación entre los profetas cristianos y los israelíticos el estudio permite concluir: 1.º, que el término profetizar tiene la misma acepción principal en ambos Testamentos; 2.º, que entre unos y otros profetas hay semejanzas fundamentales junto con diferencias provenientes de la diversidad esencial entre la jerarquía del N. T. y el régimen teocrático del A.

L. Brates.

Jungmann, Joseph Andreas, S. I., *Die Abwehr des Germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter*: ZkathTh 69 (1947) 36-39.

La historia de la espiritualidad cristiana suele pasar en silencio el medio millar de años que va desde San Gregorio Magno hasta Cluny y San Bernardo. Sin embargo, durante este período tuvo lugar una evolución en toda la vida religiosa de una profundidad tal, que quizá no se halla semejante en los 2.000 años de la vida de la Iglesia. Este interesante artículo, rico en sugestivas insinuaciones, señala los puntos centrales que pueden orientar la investigación más pormenor de este fenómeno. El contraste entre la cultura religiosa de la antigüedad cristiana y la del primer medioevo es sorprendente; en la liturgia y el arte cristiano se notan novedades, que se han explicado en parte por el carácter de los nuevos pueblos germánicos, que forman la comunidad cristiana; además se pueden constatar resonancias de la cultura bizantina. Pero sobre todo—es lo que el autor pone en evidencia, según el título del

artículo—influye poderosa y decisivamente en las nuevas formas de la mentalidad, espiritualidad, liturgia y arte, la necesidad en que se vió el cristianismo occidental de reaccionar contra el arrianismo infiltrado en los pueblos germánicos, precisamente en el momento de su conversión al cristianismo. La fe en la Trinidad, tan precisada en las fórmulas españolas [la cultura española de la Iglesia visigoda aparece en su trascendencia a todo el Occidente], tuvo repercusiones en la liturgia y en la piedad, y en general en toda la vida religiosa hispano-galicana. De aquí nació asimismo la preeminencia significativa dada al culto de "Cristo nuestro Dios", sus derivaciones a "Cristo según la carne" y a la veneración de la Madre de Dios, sin que deban pasarse en silencio los influjos en la vida eclesiástica y sacramental.

D. Puig.

Vogel, Antón, S. I., *Der Einfluss von Heiligenfesten auf die Perikopenwahl an der Sonntagen nach Pfingsten*: ZkathTh 69 (1947) 100-115.

Un punto oscuro en la historia de la liturgia romana es el criterio que presidió a la elección de las perícopes del Evangelio para las dominicas después de Pentecostés. Por diversos indicios se puede probar el influjo que tuvo en ella la proximidad de las fiestas de algunos Santos de especial celebridad en la Iglesia de Roma al formarse la liturgia. Guiado por ellos el autor determina las relaciones que guardan, ya por razón de los hechos de su vida, ya por las características patronales o litúrgicas de su culto, las secciones evangélicas señaladas para las dominicas 11, 12, 10 y 8 con San Lorenzo como patrono de los catecúmenos, modelo de beneficencia y prudente administrador; con el culto de San Pedro y San Pablo son transparentes a través de las rúbricas antiguas, las relaciones de los evangelios de las dominicas 4, 3, 5 y 6; por último, la celebridad de los santos médicos Cosme y Damián explica los de las dominicas actuales 17, 18 y 20.

D. P.

Meseguer Fernández, J., O. F. M., *Sobre el erasmismo de Pedro Mexía, cronista de Carlos V*: ArchIbAmer 25 (1947) 394-413.

Con ocasión de la publicación por D. Juan de Mata Carriazo de la *Historia del Emperador Carlos V*, obra de Pedro Mexía, hace un estudio sobre su erasmismo, verdaderamente interesante, sacando en conclusión que no se sustrajo a la poderosa influencia que irradiara Erasmo sobre la España del Emperador, pero que tampoco aceptó en bloque las doctrinas y métodos del maestro. Los procedimientos de Mexía son erasmianos; de él tomo sus pensamientos, ideas, temas. Tuvo una fe viva no menos que el gran humanista, pero fe recia que no le impidió como a Erasmo sentir aspiraciones de reforma y de renovación. Rehuyó la ironía y la crítica, usadas por Erasmo como armas para impedir la reforma a los recalcitrantes ni propuso retoques en el culto o la doctrina. Fué, en suma, Pedro Mexía, un espíritu en que se aunaron el culto de las buenas letras, los anhelos de reforma, el respeto a la Iglesia, a sus enseñanzas e instituciones.

C. G. Goldáraz.

# CRÓNICA

## Congreso asuncionista de Le Puy-en-Velay

Patrocinado por las Provincias Franciscanas de Francia y Bélgica, y organizado por el Comité Marial Franciscano, a impulso principalmente de su Secretario general, el P. Juan Fr. Bonnefoy, O. F. M., se reunió del 11 al 15 de agosto de 1949, en Le Puy-en-Velay (Francia), un Congreso asuncionista, que viene en serie después de los de Roma (1947), Lisboa (1947), Madrid (1947), Montreal (1948) y Buenos Aires (1948). Muy acertada fué la elección de esta villa de María, vinculada a los orígenes del *Angelus Domini* y de la *Salve Regina,* en uno de cuyos picos más elevados se yergue la colosal estatua de María, de 22 metros de altura.

Todas las sesiones las presidió el Excmo. Sr. José Martín, Arzobispo de Ruán y Primado de Normandía, hasta hace poco Obispo de Puy, juntamente con el P. Agustín Sepinski, Definidor General de la Orden para Francia, quien representaba al Ministro General de la Orden Franciscana, retenido en Roma a última hora. Las sesiones se tuvieron en el Pensionado de Nuestra Señora de Francia, gentilmente cedido por los Hermanos de la Doctrina Cristiana. El programa de las conferencias se desarrolló en días sucesivos alrededor de tres temas relativos a la Asunción de María: 1.º La voz de la Tradición; 2.º La enseñanza de la Teología, y 3.º La definibilidad de la creencia común en la Asunción.

Acerca del primer tema *La voz de la Tradición* se habló el jueves 11 de agosto. El Rvdo. Fayard, profesor del Seminario Mayor de Le Puy, expuso las enseñanzas que para la teología se derivan de la liturgia galicana y de los Oficios antiguos de la fiesta de la Asunción. Otro sacerdote secular, A. Chanal, leyó una concisa conferencia sobre "La Asunción en la diócesis del Puy", basándose en la liturgia y manifestaciones de la fe en esta región acerca de esta doctrina. En la sesión vespertina el P. Celestino Piana, O. F. M., miembro del Colegio de Quaracchi (Florencia), después de un examen profundo de inéditos antiguos, expuso el fruto de su investigación sobre la creencia de "Los Maestros Franciscanos del siglo XV sobre la Asunción". Parecido fué el desarrollo del P. Aquilino Emmen, O. F. M., profesor de los Estudios Franciscanos de Venray (Landes), sobre "La Asunción en los Países Bajos desde la Edad Media hasta el Concilio de Trento".

El viernes 12 de agosto se ocupó el Congreso del segundo tema: *La enseñanza de la teología.* El P. Carlos Boyer, S. I., prefecto de la Universidad Gregoriana y secretario general de la Academia Romana de Santo Tomás, oriundo de la diócesis de Puy, abrió la jornada con su trabajo sobre "Las razones por la muerte de la Santísima Virgen", en el cual expuso la doctrina común, poniendo de relieve el valor de estas razones. El P. Efrén Longpré, O. F. M., distinguido medievalista y mariólogo, relacionó la doctrina del dogma de la Inmaculada Concepción con la de este misterio. No menos luminosas fueron las disertaciones vespertinas del P. Lucas Laurent, O. F. M., profesor del Seminario de Rabat

(Marruecos), y del P. Enrique Rondet, S. I., de la Universidad de Lyon. El primero, sobre "La Asunción y la Maternidad divina", y el segundo, sobre "La Asunción y la Corredención mariana".

Sobre el tercer tema, *La definibilidad de la Asunción*, trataron los trabajos del sábado 13 de agosto. El P. Tadeo Soiron, O. F. M., profesor en los Seminarios de Aix-la Chapelle y de Bruselas, disertó sobre "La naturaleza y los efectos de la definición dogmática", y el P. Huberto Délesty, O. F. M. Cap., profesor del Colegio Franciscano de Clermont-Ferrand, sobre "sus condiciones". Se refería a las condiciones de la conclusión teológica para ser definible, condiciones que se verifican en la Asunción. Al final, el P. Juan Fr. Bonnefoy, O. F. M., consideró la muerte de la Santísima Virgen como un hecho histórico y dogmático, que consta por la Tradición, y por este título de fe divina. Estima que la glorificación corporal de María sería de una certeza inferior a la de la muerte, si se juzgase desde el punto de vista puramente humano, ya a causa de la aparición tardía de esta creencia y de las dudas suscitadas aún por algunos libros litúrgicos aprobados por Roma y en uso durante varios siglos, ya porque no se trata de un hecho de naturaleza histórica. Pero, con todo, si se tiene en cuenta el parecer unánime, garantizado por la Tradición, y que no hay grados en la fe debida a la palabra de Dios, hay que tener esta doctrina por definible. El cúmulo de motivos convergentes aducidos por la Teología ha de bastar para dar este carácter a la creencia común en la Asunción, tanto más que no aparece una oposición seria que pueda alegarse: no hay colectividad alguna, ni la más mínima, que se oponga a esta creencia común, ni se han alegado argumentos en contra, como aconteció con el dogma de la Inmaculada Concepción. Al redactar estas líneas se dice que las actas de este Congreso aparecerán a principios de 1950, en un volumen de la colección *Studia Mariana*. Hemos omitido la mención de las solemnidades religiosas que dieron gran relieve a este Congreso.

## Conferencias Marianas de Amberes

Con gran concurso de fieles se celebraron en Amberes, en el Colegio de San Juan Brachmans, unas *Conferencias Marianas*, del 18 al 20 de agosto de 1949, para tratar de los Privilegios mayores de la Virgen Santísima. Omitiendo la mención de los actos de culto religioso, daremos una idea de las disertaciones que se desarrollaron, bajo la presidencia del Sr. Van Hove, profesor del Seminario mayor de Malinas.

El 18 tuvo su primera conferencia el presbítero secular Loncke, profesor del Seminario mayor de Brujas, sobre la *Maternidad divina*, que consideró como el privilegio fundamental de la Mariología. La segunda conferencia estuvo a cargo del P. V. Morel, O. F. M., profesor de Teología, quien trató de la *Inmaculada Concepción y de la plenitud de gracia que hay que atribuir a María*. El 19, el P. De Fraine, S. I., profesor de Sagrada Escritura, desarrolló el tema de la *Asunción de la Virgen María*, tomando el exordio del cuadro de Rubens que se venera en el altar mayor de la catedral de Amberes. Consideró esta doctrina como formalmente implícita en la revelación, y defendió la oportunidad de la solemne definición de este dogma por Pío XII. Con esta ocasión el presidente leyó la súplica reverente que iban a dirigir al Papa los fieles de Amberes, pidiendo se dignara definir solemnemente la Asunción de la Virgen María a los cielos. Finalmente, en este mismo día el P. G. Friethoff, O. P., habló con elocuencia de la *Mediación universal y de la Maternidad espiritual de María Santísima*.

El sábado 20 de agosto, el P. Hupperts, S. M. M., fundándose en los títulos de Señor y Rey que competen a Jesucristo, aplicó razonadamente estos mismos títulos, por analogía, a María. A continuación el elocuente orador belga Mons. Cruysberghs habló del lugar que debe ocupar María en la vida cristiana. Cerró tan brillantes conferencias su Eminencia el Cardenal Arzobispo de Malinas, Van Roey, quien, sobre la base de unas palabras del *Magnificat*, exhortó a los fieles a intensificar el culto a María, a meditar sobre sus privilegios, y a acudir a ella con amor filial y confianza en todas sus necesidades.

## Semana Mariológica de La Habana

En los días 17 a 22 de mayo de 1949 se celebró en La Habana una solemne Semana Mariológica. Al final de los festejos, su Eminencia el Cardenal Arteaga y Betancourt, Arzobispo de La Habana, consagró la ciudad al Inmaculado Corazón de María. Entre otros trabajos se presentaron durante la semana los siguientes: B. García, *María en el plan divino de la Redención;* B. Jiménez, O. P., *La Madre de Dios y los hombres;* R. Calvo, S. I., *María, medianera universal;* Excmo. E. Martínez y Dalmau, C. P., Obispo de Cienfuegos, *María, esperanza del mundo.*

## Asamblea de Profesores de Teología moral de la Alta Italia

En la villa de S. Luis, de los PP. Jesuítas de Chieri, se reunieron por segunda vez, durante los días 6, 7 y 8 de septiembre de 1949, los profesores de Teología moral de los Seminarios diocesanos de la Alta Italia. Las actas de la anterior asamblea de julio de 1948 han sido publicadas ya por la Editorial L. I. C. E., de Turín [1]. Daremos aquí un resumen de la segunda asamblea. El P. Schiaffino, S. I., profesor de Teología moral del estudiantado de Chieri, desarrolló el tema: *Fin del matrimonio e intrínseca malicia del onanismo.* Se basó en los datos más recientes de los estudios biológicos y en la Enc. *Casti connubii.* Mons. Grazioli, del Seminario de Vicenza, dió una lección sobre *Pastoral del matrimonio,* y trató de explicar las normas directivas del Santo Oficio de 1943, lo cual dió pie a una viva discusión en la que tomaron parte diversos sacerdotes con cura de almas, ante el Cardenal Fossati que presidía la reunión. El teólogo G. Rossino, del Seminario de Turín, habló "del espíritu y método en la enseñanza de la doctrina del matrimonio". Para hacer más práctica la doctrina moral, sugirió la idea de integrar la enseñanza con un cursillo de anatomía y fisiología encargada a algún médico. Esto se vió más conveniente, después de la lección magistral que dió el Dr. Luis Molinengo, catedrático de la Universidad de Turín, sobre *El método ogino desde el punto de vista médico.* Trató del mismo tema, desde el punto de vista de la moral pastoral, D. Luis Oldani, de la Facultad Teológica de Milán.

Una viva expectación despertó la disertación del tan renombrado moralista y canonista, P. Mateo da Coronata, que desarrolló ampliamente el tema de las causas de nulidad del matrimonio por la aposición de condiciones. No pudo exponer con suficiente amplitud su lección, que

1 *Questioni attuali di Teologia Morale. Tre giorni,* 1948.—Chieri, Villa S. Luigi. L. I. C. E. (Torino, 1949) 72, en 8.º

aparecerá con todo entera en las actas. No menos interés despertó la lección del profesor Andrés Gennaro sobre la esterilización voluntaria, suscitando problemas sobre la irregularidad de las Ordenes, la validez del matrimonio y el uso del matrimonio anteriormente contraído. El P. Verardo, O. P., desarrolló otro tema de candente actualidad: *Problemas eugenéticos. El certificado prematrimonial.* Apoyándose en Gasparri, defendió que el Estado puede, en ciertas circunstancias, imponer dicho certificado prematrimonial y diferir la celebración del matrimonio hasta que cese el peligro de contagio. Finalmente, el P. Ganzi presentó, fuera de programa, un comentario sobre el decreto del Santo Oficio de primero de julio.

## La Facultad de Teología en la Universidad Católica de San Pablo, del Brasil

En carta dirigida por su Eminencia el Cardenal José Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios y Universidades, y transmitida por el Emmo. Cardenal Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, Arzobispo de San Pablo, por intermedio de D. Pablo de Tarso Campos, Rector Magnífico de dicha Universidad, que a la sazón se encontraba en Roma, ha sido autorizada dicha Universidad para la organización de la Facultad de Teología. Parece que han sido designados ya los profesores de dicha Facultad de Teología, que comenzará a funcionar en el presente año 1950.

## Notas bibliográficas

La revista de Mariología "Marianum", dirigida por los PP. de la Orden de los Siervos de María, del Colegio internacional de S. Alejo Falconieri, de Roma, ha publicado un número extraordinario, el fascículo 4.º de 1949, para celebrar las bodas de plata sacerdotales del insigne mariólogo de la Orden, Rvdmo. P. Gabriel María Roschini, O. S. M. Figura en primer lugar un hermoso grabado del homenajeado, y sigue una serie de valiosos trabajos de escritores marióloges de diversas Ordenes religiosas, entre los cuales resalta en primer lugar el español P. José M.ª Bover, S. I., con su trabajo *De via theologorum concordiae assequendae in quaestione de mariana corredemptione*, y más adelante otro español, el P. Angel Luis, C. SS. R., con su artículo *El Corazón de María y la realeza.* Hacia el final, como miscelánea, publica el P. J. M.ª Besutti, O. S. M., la larga bibliografía de los escritos del P. Roschini. Con este docto fascículo ha coronado esta revista el tomo XI de su publicación.

*** En el vigésimoquinto año de su publicación, la acreditada revista de Toulouse "Revue d'Ascétique et de Mystique", ha dedicado un número extraordinario (n. 98-100, abril-diciembre 1949) a festejar los 50 años de su vida en la Compañía de Jesús, del P. Marcelo Viller, S. I., uno de los principales redactores de esta revista y actualmente director del *Dictionnaire de Spiritualité.* El tomo se intitula *Mélanges Marcel Viller* (1880-1899-1949). También aquí encabeza el volumen un grabado del homenajeado, con una firma autógrafa del mismo, y sigue una elegante dedicatoria latina, de corte clásico, en la que se hace constar que sus discípulos esparcidos por todo el mundo le consagran esta muestra de afecto y veneración. Y efectivamente, después de una breve biografía del festejado, sigue una larga bibliografía de los escritos del P. Viller,

que en mayo de este año cumplirá sus 70 años. A treinta y seis llega la suma de trabajos, muy interesantes, relacionados con la Patrología, la Historia eclesiástica y especialmente con la Ascética. Si bien no es de carácter tan internacional como la anterior este volumen, pues todos los trabajos están redactados en francés, tiene la ventaja de llevar unos índices muy completos al final.

*** De gran valor para la Historia eclesiástica y la Liturgia son los dos gruesos volúmenes *Sacris erudiri*, de 425 páginas el primero (1948) y de 420 el segundo (1949), dedicados a la memoria del investigador belga Mgr. Camilo Callewaert, fallecido últimamente. Los volúmenes, además de varias obras póstumas del insigne cultivador de la Liturgia, la Patrología y la Historia eclesiástica, contienen diversas disertaciones de eruditos y discípulos o compañeros suyos, la mayor parte monjes benedictinos. Varios trabajos estudian el canon de la Misa y la influencia que en él tuvo San León Magno. De interés para los españoles son: el artículo del liturgista solesmense Dom Luis Brou sobre la liturgia mozárabe, el de Dom E. Dekkers sobre la fecha del Itinerario de la peregrina española Egeria, y el del franciscano P. E. Van Eijl sobre la influencia que tuvo Carlos V en la elección del Papa Adriano VI. Estos trabajos se encierran en el tomo primero. En el segundo, son de especial importancia, para los estudios escriturísticos y teológicos, los trabajos de A. Verheul, en que pretende señalar los adversarios de que habla San Pablo al final de la Epístola segunda a los Corintios, y sobre todo el de Dom Botte, en que, analizando el leccionario armenio, inspirado en el de la iglesia de Jerusalén, resuelve que la fiesta de la Asunción de María se celebraba ya en algunas iglesias orientales desde la primera mitad del siglo V, como consecuencia del Concilio de Efeso.

*** Anuncia la "Société des Bollandistes" que por marzo de este año 1950 aparecerán los dos tomos de *Mélanges Paul Peeters*, homenaje dedicado al presidente de los Bolandistas, con ocasión de sus 80 años. Los dos volúmenes serán de 500 páginas cada uno, constituyendo los tomos LXVII (1949) y LXVIII (1950) de "Analecta Bollandiana". El primer volumen abarcará los trabajos relativos a la edad antigua y a la edad media de la historia eclesiástica. El segundo volumen será de temas que se refieren al ciclo comprendido entre los siglos VIII y XVIII. Cada volumen contendrá 33 disertaciones de autores señalados en la investigación. Se anuncia además otros doce artículos destinados a *Mélanges Paul Peeters*, que no han podido ser incluídos en este volumen y aparecerán en el tomo LXIX de "Analecta Bollandiana", que será impreso a continuación.

*** En Wáshington han comenzado a salir los primeros fascículos del diccionario de la Suma Teológica de Santo Tomás: *A lexicon of St. Thomas Aquinas based on The "Summa Theologica" and selected passages of his other works*. Este diccionario se propone dar la cita exacta de las palabras que ocurren en la lectura de las obras del Santo Doctor, a saber, nombres propios y comunes, palabras usadas directamente por el autor o tomadas de fragmentos de otros que allí cita, se entiende de las que presentan un interés particular o dificultad, especialmente para las ciencias eclesiásticas. De cada palabra se indican, en términos ingleses, las varias acepciones, apelando a la documentación tomista. Juntamente con los nombres propios se añade una breve explicación, y se indican además los pasajes de las obras de Santo Tomás en que hace memoria de ellos.

*** Se nos comunica que el tomo 7 de "Bulletin thomiste" (1943-46), que seguirá al tomo 6 (1940-42) publicado en 1946, va a salir en cuatro fascículos de 150 a 200 páginas cada uno, el primero de los cuales apareció en enero, y los demás seguirán antes del otoño de 1950. Como anteriormente, contendrá la bibliografía crítica de las publicaciones relativas a Santo Tomás: historia, obras, fuentes, doctrinas filosóficas, doctrinas teológicas, historia del tomismo y estudios sobre Santo Tomás. Para la suscripción a los cuatro fascículos del tomo 7 han de dirigirse, los de Europa a: Le Saulchoir, Etiolles par Soisy / Seine, S. et O. (Francia); y los de América a: Institut d'études médiévales, 831 Av. Rockland, Montreal, 8 (Canadá).

*** La revista austríaca "Der Seelsorger", que administra la Editorial Herder, de Viena, ha comenzado a celebrar sus bodas de plata de publicación, cincuenta años de batallar en la propagación del reino de Dios en la tierra, ayudando a los sacerdotes de lengua alemana en su fructífera labor. En el número de enero de este año publica una fotografía del Papa con la bendición del Padre Santo, y siguen luego diversas cartas de obispos austríacos que les alientan a proseguir en su empresa. La enhorabuena a tan provechosa revista. Como quiera que ahora comienza su 20 Jahrgang, debió dejar de publicarse cinco años, durante la pasada guerra; lo mismo que acaeció a "Estudios Eclesiásticos", que dejó de salir cinco años, de 1936 a 1942.

## Necrología

El 28 de agosto de 1949 fallecía en Etiolles (cerca de París) el P. Raimundo M. Martín, O. P., nacido en Neerpelt (Limburgo belga) en 1878. Tomó en 1896 el hábito de dominico. Sus Superiores quisieron formarle primero en ciencias políticas y sociales en la Universidad de Lovaina; pero terminados sus estudios de Teología en Düsseldorf (Alemania), cambió el rumbo de su vida, pues durante treinta y un años regentó la cátedra de Teología en Lovaina (1909-1940) y aun dirigió los estudios de su provincia en calidad de Regente (1921-1927).

Conocido es su nombre por su colaboración en las revistas "Revue thomiste", "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", "Revue d'Histoire écclésisatique", "Ephemerides Thologiae lovanienses", "La Ciencia tomista", y en el *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie écclésiastique*. Cuando en 1923 el P. Stufler, S. I., en su obra *De Deo Operante*, defendió su opinión sobre la doctrina de Santo Tomás en la acción de Dios sobre las criaturas, se presentó el P. Martín como su acérrimo adversario en sus artículos en "Revue thomiste" (1926) y en "Divus Thomas".

El P Martín, con J. Lebon y el P. J. Ghellinck, S. I., fueron los fundadores de la colección *Spicilegium sacrum Lovaniense*, en la cual publicó muy valiosos trabajos de Teología histórica y especulativa, sobre todo acerca de la doctrina sobre el pecado original sostenida por diversos autores medievales, y dió a la estampa varios tratados inéditos de aquellos teólogos. En 1948, con ocasión de sus setenta años, varios cultivadores de la filosofía y teología medieval le dedicaron un volumen de *Studia Mediavalia*.

# LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES.

MUÑOZ SENDINO, JOSÉ, PBRO., *Al-Kindi. Apología del cristianismo*.—Pont. Univ. de (Comillas [Santander], 1949). Separata de "Miscelánea Comillas", 339-460.

ARBELOA EGÜÉS, AGUSTIN, PBRO., *La doctrina de la predestinación y de la gracia eficaz en Juan Martínez de Ripalda*. Tesis doctoral.—Diput. foral de Navarra. Institución Príncipe de Viana (Pamplona, 1950) 194.

PUIG, IGNACIO, S. I., *Recuerdos ignacianos en Manresa*.—Impr. Revista "Ibérica" (Barcelona, 1949) 132.

RIVERA, A., C. M. F., *Una Mariología bíblica*. Separata de "Revista española de Teología", 35 (abril-junio 1949) 293-301.

*Conversaciones católicas internacionales. Documentos*, n. 3.—"Veritas et charitas", apartado 66 (San Sebastián, 1949) 152.

* Del C. S. de I. C., Vitrubio, 6, Madrid.

ESTEVE, HENRICUS M., O. CARM., *De Caelesti meditatione sacerdotali Christi iuxta Hebr.* 8, 3-4.—Inst. "Francisco Suárez" (Matriti, 1949) 280.

NICOLAU, MIGUEL, S. I., *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*.—Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1949) XXXVI + 567 + 15 láminas.

GONZÁLEZ RIVAS, SEVERIANO, S. I., *La penitencia en la primitiva Iglesia española*.—Inst. "San Raimundo de Peñafort" (Salamanca, 1949) 218.

* Del INST. DE ESTUDIOS POLITICOS, Plaza de la Marina Española, 8, Madrid.

AZNAR, SEVERINO, *"Ecos del Catolicismo Social" en "España". La revolución española y las vocaciones eclesiásticas*.—(Madrid, 1949) 287.

* De la EDIT. CATOLICA, B. A. C., Alfonso XI, apartado 466, Madrid.

BALMES, JAIME, *Obras completas*, t. VI, *Escritos políticos*. — (Madrid, 1950) XXXII + 1061, ptas. 50.

LLORCA, BERNARDINO, S. I., *Historia de la Iglesia Católica en sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna*, t. I, *Edad antigua* (1-681) *La Iglesia en el mundo grecorromano*.—(Madrid, 1950) XXXII + 961.

* De EL MENSAJERO DEL C. DE JESUS, Apartado 73, Bilbao.

GARMENDIA DE OTAOLA, S. I., *Lecturas buenas y malas a la luz del dogma y de la moral*.—(Bilbao 1949) LXVIII + 809.

* De EDIC. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Madrid.

WIRTZ, HANS, *El gran escándalo (Cristo y nosotros los cristianos)*. Trad. de la 4.ª ed. alemana por Antonio Sancho, Pbro. — (Madrid, Buenos Aires, 1949) 264.

SAN SEBASTIÁN, CARMEN, *Mujeres en la Biblia. Antiguo Testamento*.—(Madrid, Buenos Aires, 1949) 363.

DUHAMEL, GEORGES, MARITAIN, JACQUES, OKINCZYC, JOSEPH, *La defensa de la persona humana*. Trad. del francés por Antonio Sancho, Pbro.—(Madrid, Buenos Aires, 1949) 92.

TESSON NODET, H.; PASCHER, F.; BEIRNAERT, CARUSO, I., *Psicoanálisis y conciencia moral*. Trad. del francés por A. de Miguel.—(Madrid, Buenos Aires, 1949) 105.

* Del EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

CAVAGNA, JOSÉ, PBRO., *Hacia Dios y con Dios*. Reflexiones para las jóvenes católicas. Vers. de la 7.ª y de la 4.ª ed. italiana respectivamente, por Pablo M.ª Casadevall, O. C., 2.ª ed.—(Barcelona, 1950) 228.

CAVAGNA, ALFREDO MARIA, *Mensajes de alegría. Consideraciones sobre el Evangelio*. Vers. de la 4.ª ed. italiana por Pablo M.ª Casadevall, O. C.—(Barcelona, 1950) 368.

* De EDICIONES "SIGUEME", Fonseca, 1, Salamanca.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, JUAN, O. D., *Apóstol y mártir. Vida del Rvdmo. Sr. D. Pedro Ruiz de los Paños y Angel*.—(Salamanca, 1949) 411.

* Del EDIT. RAMON CASALS, Paseo Bonanova, 104, Barcelona.

PACIFICO DE MELLANZOS, O. M. CAP., *Cartas populares apologéticas a un joven, muy instructivas y provechosas para todos*.—(Barcelona, 1949) XI + 483.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *Las Epístolas de San Pablo.* Versión del texto original acompañada del comentario, 2.ª ed.—(Barcelona, 1950) XXVI + 628, ptas. 40.
*Misal romano y vesperal para uso de los fieles,* dispuesto por "Cultura religiosa".—(Barcelona, 1950) XVI + 684 + [244] + (628) + 140* + 56.

* De "ESTUDIOS FRANCISCANOS", Barcelona.

SOLANO AGUIRRE, FRANCISCO DE, *Fray Francisco de la Marca y la contribución franciscanomedioeval al progreso de las ciencias.* Conferencia con motivo de la inauguración de "Franciscalia", el 28 de abril de 1949, p. 22.

* De la PONT. UNIVERSIDAD GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma.

GALTIER, PAULUS, S. I., *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus,* ed. nova. (Roma, 1950) VII + 575.
GALTIER, PAUL, S. I., *L'habitation en nous des trois personnes.* Ed. revue et augmentée.—(Roma, 1949) XIII + 249.

* Del PONT. ISTITUTO BIBLICO, Piazza Pilotta, 35, Roma.

ZERWICK, MAXIMILIANO, S. I., *Graecitas bibilca exemplis illustratur.* Edit. altera et emendata.—(Roma, 1949) XI + 119.

* De EDITIONS DE L'UNIVERSITE D'OTTAWA, Avenue Laurier Est, Ottawa Ont. Canadá.

MARCOTTE, EUGENE, O. M. I., *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano* (Universitas catholica Ottaviensis, ser. thelog., 2).—(Ottawa, Oont., 1949) 217.
BARABÉ, PAUL-HENRI, O. M. I., *Jésus notre Sauveur.*—(Ottawa, Ont., 1949) 312.

* De la SOCIETA EDITRICE INTERNAZIONALE, Vía Caboto, 27, Torino (416) Italia.

CAMILLERI, NAZARENO, *De ineffabili essentia metaphysica libertatis* (Biblioteca del "Salesianum", 7).—(Turín, 1949) 55.
CASTELLINO, GIORGIO, *L'inerranza della S. Scrittura* (Biblioteca del "Salesianum", 3).—(Torino, 1949) 39.

* De la REVISTA "MARIANUM", Viale Trenta Aprile, 6, Roma.

DILLENSCHNEIDER, CLEMENT, C. SS. R., *Pour une Corredemption mariale bien comprise.*—(Roma, 1949) 154.

* De la SOC. ED. "VITA E PENSIERO", Piazza S. Ambrogio, 9, Milán.

GEMELLI, AGOSTINO, O. F. M., *La fecondazione artificiale.* Seconda edizione, riveduta e ampliata.—(Milano, 1949) 140.

* Del EDIT. PONTIF. M. D'AURIA, Calata Trinità Maggiore, 52, Nápoles.

ALFANO, GIOVANNI BATTISTA, *La continenza periodica nel matrimonio dal punto di vista teorico, pratico e morale.*—(Napoli, 1949) 143.

* De la VERLAG HERDER, (17b) Freiburg im Breisgau, Französische Zone, Deutschland.

JEDIN HUBERT, *Geschichte des Konzils von Trient,* I. *Der Kampf um dar Konzil.*—(Friburgo de Brisgovia, 1949) XIV + 644, DM 26.
WILLAM, FRANZ MICHEL, *Der Lehrstück-Katechismus als ein Träger der Katechetischen Erneuerung.*—(Friburgo de Brisgovia, 1949) X + 165.
FECKES, CARL, PBRO., *Lehre vom christlichen Vollkommenheits-streben.*—(Friburgo de Brisgovia, 1949) XII + 461.
ALLGEIER, ARTHUR, *Die neue Psalmenübersetzung.* Der Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani.—(Friburgo de Brisgovia, 1949) 347.
ANWANDER, ANTON, *Die Religionen der Menscheit,* mit 67 Abbildungen, und 1 Religionskarte, 2.ª ed.—(Friburgo de Brisgovia, 1949) XVI + 400 + 32 lám.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, 1.

LECHNER KARL, *Pfarre und laie. Ein beitrag zum problem der groszstadtseelsorge.*—(Wien, 1948) VIII + 85.

* De la EDIT. FELICIANO RAUCH, Innsbruck, Austria.

DANDER, F., S. I., *Summarium tractatus aogmatici de Christo Salvatore.*—(Innsbruck, 1949) 59.

* De la VERLAG DIE QUELLE, Maria-Mutter-Weg 2, Feldkirch. Austria.

SANTELER, JOSEF DR., *Vom Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre.*—(Feldkirch, 1949) 116.

* De la VERLAG J. P. BACHEM, Marzellenstrasse, 35-43, Köln, Alemania.

FUCHS, JOSEF, *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin.*—(Köln, 1949) 329.

* De la EDIT. BEAUCHESNE ET SES FILS, Rue de Rennes, 117, París.

JOMBART, EMILE, S. I., *Manuel de droit canon.* Conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège.—(París, 1949) 564.

* Del EDIT. LETHIELLEUX, Rue Cassette, 10, París.

SOUBIGOU, LOUIS, *Ames de lumière. Les exigences intellectuelles de la vie du chrétien et du prêtre.*—(París, 1949) 94.

BOYER, CHANOINE, *Quaestions actuelles de Pédagogie. Du Catechisme vécu... au Catechisme missionnaire.*—(París, 1949) 43.

"Cahiers Laënnec". Sous le Patronage de la Société Médicale: Les amis de Laënnec, n. 2, juin, 1949: *L'euthanasie.*—(París, 1949) 47.

* De la ADM. DE "ACCION Y FE", Montolinia, 33, apart. 2027, México, D .F.

JUNCO, ALFONSO, *Iturbide.* Cuestiones actuales. Suplemento de "Acción y Fe", n. 20.—(México, 1924) 41.

*Publicaciones selectas. Casaos. ¿Sacerdote?, Nunca, que muera antes. Llamados a consagrar la host*ª .—(México) 24.